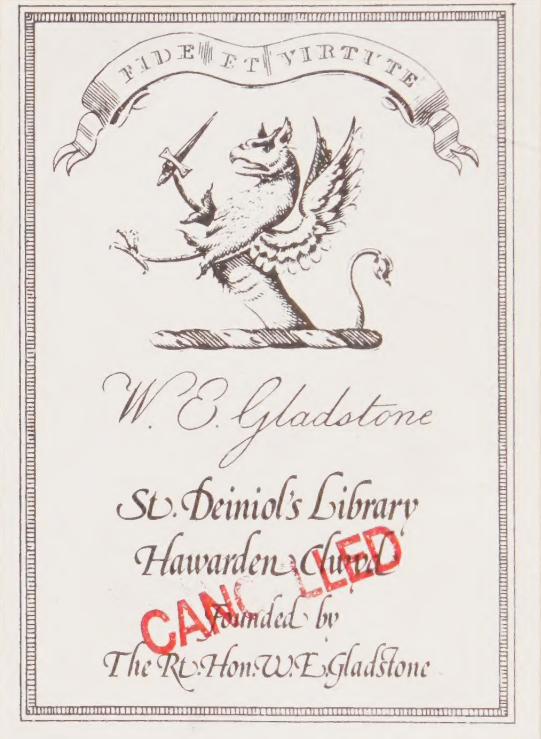

C 46 0
24

11
C.10

CANCELLED
...NIOL'S LIBRARY,
...ARDEN.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/recherchessurlhi0000gust_i6t6

RECHERCHES
SUR L'HISTOIRE DU TEXTE ET DES VERSIONS LATINES
DU *DE PRINCIPIIS* D'ORIGÈNE

ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.

Fascicule XXV

MÉMOIRES ET TRAVAUX
PUBLIÉS PAR DES PROFESSEURS
DES FACULTÉS CATHOLIQUES DE LILLE

RECHERCHES

SUR

L'HISTOIRE DU TEXTE ET DES VERSIONS LATINES

DU *DE PRINCIPIIS* D'ORIGÈNE

PAR

Gustave BARDY

PROFESSEUR SUPPLÉANT AUX FACULTÉS CATHOLIQUES DE LILLE

ST. DEINIOL'S
HAWARDEN
LIBRARY

PARIS
ÉDOUARD CHAMPION, ÉDITEUR
5, Quai Malaquais
1923

525 68

NIHIL OBSTAT :

Insulis, die 2ª Februarii 1923.

L. MAHIEU, s. t. d.
censor delegatus

IMPRIMATUR :

Insulis, die 3ª Februarii 1923.

† Hector Raphaël QUILLIET
epus. Insulen.

CANCELLED

AVANT-PROPOS

On a beaucoup écrit déjà sur le *De principiis* d'Origène, mais il ne faut pas croire que la matière soit épuisée. De son vivant, le grand docteur d'Alexandrie était déjà un signe de contradiction. Il l'est resté à travers les siècles ; et ce n'est pas un fait sans importance que l'intérêt, toujours passionné, avec lequel on continue à étudier son œuvre.

Cette œuvre pourtant nous est parvenue en bien mauvais état. Plusieurs, parmi les écrits d'Origène, ont complètement disparu ; de ceux qui demeurent, la plus grande partie n'existe plus que dans des traductions plus ou moins fidèles. Ce dernier cas est celui du *De principiis* que nous sommes condamnés à lire en latin, sous la forme que lui a donnée, tout à la fin du IV^e^ siècle, Rufin d'Aquilée. Or le *De principiis* est l'ouvrage capital d'Origène, celui qui contient l'ensemble de ses opinions sur Dieu, sur le monde, sur l'homme : ses quatre livres constituent, peut-on dire, la première Somme théologique qui ait été écrite, et peut-être même qui ait été pensée. Nul, avant le chef du didascalée d'Alexandrie, n'avait eu l'idée de produire un exposé complet du dogme chrétien, dans ses rapports avec la philosophie, et c'est la gloire impérissable d'Origène d'avoir fait une pareille tentative. Il serait faux de dire que son essai a été victorieux. Bien des siècles encore devaient s'écouler avant qu'il fût possible de réaliser pleinement le rêve entrevu par le vieux maître. Mais n'était-ce pas beaucoup d'avoir osé ?

Avant d'aborder l'étude des idées contenues dans le *De principiis*, il est indispensable de savoir dans quelle mesure nous pouvons nous fier à la traduction grâce à laquelle il nous est parvenu. D'ordinaire, les critiques ne sont pas favorables

à cette traduction. Il y a quelques années, l'un des meilleurs connaisseurs de l'ancienne littérature chrétienne écrivait encore : « Grand admirateur d'Origène, Rufin se fit une loi de supprimer du περὶ ἀρχῶν, comme interpolations hérétiques, tous les morceaux suspects, et d'y insérer sans crier gare, maints passages empruntés à d'autres œuvres d'Origène. Traducteur toujours médiocre, il aggrava par ces partis-pris les insuffisances coutumières de sa méthode [1]. » Sous cette forme absolue, un tel jugement ne saurait être accepté. Saint Jérôme, dont l'inimitié à l'égard de Rufin est bien connue, ne signale qu'un seul passage du *De principiis* où le traducteur ait introduit un fragment étranger emprunté aux *Commentarioli* de Didyme. Il semble donc qu'il y a lieu de reviser le procès de Rufin en tant que traducteur d'Origène, et de se demander si vraiment son ouvrage a été aussi mal fait que beaucoup le croient.

D'autre part, nous possédons, en plus de cette traduction complète due à Rufin, de nombreux fragments, grecs et latins, du *De principiis*. Les fragments grecs sont surtout fournis par la Philocalie de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze. Quelques morceaux, très importants au point de vue doctrinal, sont contenus dans un florilège annexé à la lettre de l'empereur Justinien à Menas de Constantinople. Les fragments latins proviennent d'une traduction qu'avait écrite saint Jérôme pour l'opposer à l'œuvre de Rufin : ils sont cités dans une lettre adressée à Avitus qui avait demandé à son ami de Bethléem des renseignements sur cette seconde version. Fragments grecs ou fragments latins fournissent de précieux instruments de contrôle pour étudier la valeur de l'œuvre de Rufin ; ils ont aussi leur valeur indépendante, dans la mesure où ils nous permettent de mieux connaître la pensée d'Origène. Leur étude doit donc être reprise et menée de près, afin que l'on sache à quoi s'en tenir sur leur véritable portée : les passages, transmis par des ennemis d'Origène aussi acharnés que saint Jérôme et Justinien, ne méritent-ils pas de la part du critique quelque chose de la défiance qui s'attache à la version de Rufin ?

L'occasion est favorable pour entreprendre un tel examen.

1. P. DE L[ABRIOLLE] : recension de P. KOETSCHAU, *Origenes' Werke*, t. V, *De principiis*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, t. IV (1914), p. 289.

Nous possédons maintenant, grâce au labeur et à la science de M. P. Koetschau, une édition du *De principiis* qui, sans avoir la prétention d'être définitive, laisse bien loin en arrière toutes celles qui l'avaient précédée [1]. Un texte mieux assuré, de longues listes de *testimonia*, des *indices* à peu près complets, voilà quelques-unes des ressources que présente au chercheur l'édition nouvelle. Aidé de tous ces secours, on peut espérer faire faire quelques progrès aux problèmes qui se posent autour du texte et des versions du *De principiis*.

C'est avec cet espoir que l'on a entrepris le présent travail. Il n'est autre chose qu'un essai ; et on le souhaiterait moins indigne de tous ceux qui ont bien voulu s'intéresser à sa préparation et à son achèvement. Ma reconnaissance s'adresse particulièrement à M. A. Puech, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, qui m'a soutenu de ses encouragements et de ses conseils avec une inlassable persévérance.

1. *Origenes' Werke* : V^ter^ Band, *De principiis* (περὶ ἀρχῶν), hrsg. v. P. Koetschau, Leipzig, 1913. Toutes nos citations du *De principiis* se réfèrent à cette édition, avec l'indication de la page et de la ligne.

ABRÉVIATIONS

AKL = O. Bardenhewer, Geschichte der Altkirchlichen Literatur.

CSEL = Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum.

PG = Migne, Patrologiae graecae cursus completus.

PL = Migne, Patrologiae latinae cursus completus.

PRE ^{3} = Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3te Auflage hrsg. von A. Hauck ; Leipzig, 1897 ss.

TU = Texte und Untersuchungen hrsg. von O. von Gebhardt, A. Harnack, C. Schmidt ; Leipzig 1883 ss. (N F. = Neue Folge [t. XVI-XXX de la collection]).

BIBLIOGRAPHIE

Alès [A. d'] : *Origénisme*, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, fasc. XVI ; Paris 1920 ; c. 1228-1258.

Baehrens [W. A.] : *Überlieferung und Textgeschichte der lateinisch erhaltenen Origeneshomilien zum Alten Testament*, TU. XLII, 1 ; Leipzig, 1916.

Origenes' Werke, t. VI-VII *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung* ; Leipzig, 1920-21.

Bardenhewer [O] : *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. I, II, III, Freiburg 1902-1912.

Patrologie [3], Freiburg, 1910.

Bardy [G], *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910.

Les citations bibliques d'Origène dans le De Principiis, dans *Revue Biblique*, t. XXVIII, [1919], p.106-135.

Le texte de l'Épître aux Romains dans le commentaire d'Origène-Rufin, dans *Revue Biblique*, t. XXIX [1920] p. 229-241.

Le texte du περὶ ἀρχῶν d'Origène et Justinien, dans *Recherches de Science Religieuse*, t. X [1920], p.223-252.

Bonwetsch [N.] : *Origenistische Streitigkeiten*, dans PRE [3], t. XIV [1904], p. 489-493.

Brochet [J.] : *Saint Jérôme et ses ennemis ; Etude sur la querelle de saint Jérôme avec Rufin d'Aquilée et sur l'ensemble de son œuvre polémique* ; Paris, 1906.

Bull [G.] : *Defensio fidei nicaenae ex scriptis catholicorum doctorum qui intra tria prima Ecclesiae christianae saecula floruerunt.* Accessere ad hanc editionem adnotata quaedam I. E. Grabe ; Ticini, MDCCLXXXIV.

Cavallera [F.] : *Saint Jérôme et la Bible*, dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1921, p. 214-227 ; 265-284.

Hieronymiana, dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1919, p. 316-321 ; 1921, p. 140-151.

Saint Jérôme. Sa vie et son œuvre. Première partie [Spicilegium Sacrum Lovaniense, t. I-II] ; Louvain et Paris, 1922.

CONDAMIN [A.] : *Les caractères de la traduction de la Bible par saint Jérôme*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. II [1911], p. 425-440 ; t. III [1912], p. 105-138.

Un procédé littéraire de saint Jérôme dans sa traduction de la Bible, dans *Miscellanea Geronimiana*, Scritti varii publicati nel XV centenario dalla morte di San Girolamo ; Roma, 1920, p. 89-96.

COTTINEAU [L.H.] : *Chronologie des versions bibliques de Saint Jérôme*, dans *Miscellanea Geronimiana*, p. 43-68.

DELARUE [C.] : *Admonitio ad apologeticum libellum S. Pamphili martyris pro Origene* ; PG., XVII, 521-540.

DENIS [J.] : *De la philosophie d'Origène* ; Paris, 1884.

DIEKAMP [F.] : *Die origenistische Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Münster, 1899.

Zur Chronologie der origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert, dans *Historisches Jahrbuch*, t. XXI [1900], p. 743-757.

Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi, Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhundert zum ersten Male herausgegeben und untersucht, Münster, 1907.

ENGELBRECHT [A] : *Tyrannii Rufini orationum Gregorii Nazianzeni nova interpretatio* [CSEL., t. XXXVI], Vindobonae et Lipsiae, 1910.

FLORIUS [F.], *De SS. Hilario et Hieronymo Origenis interpretibus*, Bononiae, 1789.

FONTANINUS [J.] : *Tyrannii Rufini... vita*, dans PL., XXI, 75-294 [Historia litteraria Aquileiensis, Romae, 1742-4].

GRÜTZMACHER [G.] : *Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte* ; t. I-II-III ; Berlin, 1901, 1906, 1908.

HALLOIX [P.] : *Origenes defensus*, sive Origenis Adamantii presb., amatoris Iesu, vita, virtutes, documenta ; Leodii, MDCXLVIII.

HARNACK [A.] : *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* : I *Die Überlieferung und der Bestand*, Leipzig, 1893 ; II *Die Chronologie*, Leipzig, 1901-1904.

Lehrbuch der Dogmengeschichte [4] ; Tübingen, 1909.

Der Kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes, TU. XLII, 3-4, Leipzig, 1918-1919.

HAUTSCH [E.] : *Die Evangeliencitate des Origenes*, TU. XXXIV 2 a ; Leipzig, 1909.

HEFELE [C. J.] : *Histoire des conciles d'après les documents originaux* ; traduction française... par un religieux bénédictin de l'abbaye Saint-Michel de Farnborough ; Paris, 1906 s.

HILBERG [S.] : *S. Eusebii Hieronymi Epistolae*, p. I-II. [CSEL., t. LIV-LV], Vindobonae et Lipsiae, 1910-1912.

HOBERG [G.] : *De sancti Hieronymi ratione interpretandi*, Freiburg i. B. 1886.

HOLL [K.] : *Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streite* dans *Sitzungsberichte der Kgl. preus. Akad. der Wissensch. zu Berlin*, 1916 ; p. 226-255

HUET [D.] : *Origeniana* [PG., XVII, p. 33-1284].

JÜLICHER [A.] : *Bemerkungen zu der Abhandlung des Hrn. K. Holl, Die Zeitfolge*, etc..., dans *Sitzungsberichte der Kgl. preus. Akad. der Wissensch. zu Berlin*, 1916, p. 258-275.

KATTENBUSCH [F.] : *Das apostolische Symbol : seine Entstehung, sein geschichtliches Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche. Ein Beitrag zur Symbolik- und Dogmengeschichte*, Leipzig, 1894-1900.

KIMMEL [E. J.] : *De Rufino Eusebii interprete*, Gerae, 1838.

KLOSTERMANN [E.] : *Die Überlieferung der Jeremiahomilien des Origenes*, TU. NF. I 3 ; Leipzig, 1897.

Origenes' Werke, t. III, Jeremiahomilien, Klageliederkommentar, Erklärung der Samuel und Königsbücher, Leipzig, 1901.

KOETSCHAU [P.] : *Textüberlieferung der Bücher des Origines gegen Celsus*, TU. VI, 1 ; Leipzig, 1889.

Origenes' Werke, t. I-II, Schrift vom Martyrium. Die acht Bücher gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet ; Leipzig, 1899.

Beiträge zur Textkritik von Origenes' Johanneskommentar, TU. NF. XIII 2 ; Leipzig, 1905.

Origenes' Werke, t. V, De principiis [περὶ ἀρχῶν] ; Leipzig, 1913.

LABRIOLLE [P. de] : *Histoire de la Littérature latine chrétienne*, Paris, 1920.

Le songe de saint Jérôme, dans *Miscellanea Geronimiana*, Rome, 1920 ; p. 227-235.

MOMMSEN [Th.] : *Einleitung zu Rufin*, dans E. SCHWARTZ, *Eusebius' Kirchengeschichte*, t. III, *Einleitungen, Übersichten und Register* ; Leipzig, 1909 ; p. CCXLIX-CCLXIII.

PRAT [F.] : *Origène, Le théologien et l'exégète*, Paris, 1907.

PREUSCHEN [E.] : *Origenes*, dans PRE [3], t. XIV, Leipzig, 1904 ; p. 467-488.

Pamphilus, dans PRE [3], t. XIV, p. 623 s.

Origenes' Werke, t. IV, *Der Johanneskommentar*, Leipzig, 1903.

ROBINSON [J. A.] : *The Philokalia of Origen.* The text revised with a critical introduction and indices, Cambridge, 1893.

SANDE BAKHUYZEN [W. A. van de] : *Der Dialog des Adamantius* περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως, Leipzig, 1901.

SCHERMANN [Th.] : *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom* V-VIII *Jahrhundert* ; TU. NF. XIII, 1. Leipzig, 1904.

Schnitzer [K. F.] : *Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft*, Stuttgart, 1835.

Schwartz [E.] : *Eusebius' Kirchengeschichte*, t. III, *Einleitungen, Übersichten und Register*, Leipzig, 1909.

Tixeront [J.] : *Histoire des dogmes*, t. I, *La théologie anténicéenne*, Paris, 1905.

Vincenzi [L.] : *In S. Gregorii Nazianzeni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio* ; Rome, 1864.

Wutz [F.] : *Onomastica Sacra, Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum Hebraïcorum des hl. Hieronymus*, TU. XLI ; Leipzig, 1914-1915.

LIVRE I

LE TEXTE GREC DU DE PRINCIPIIS

CHAPITRE I

Date et caractères du De Principiis

I. Date du *De principiis*. — II. Caractères généraux de l'œuvre. Les lecteurs à qui elle est destinée.

I

Le témoignage le plus explicite que nous possédions touchant la date où fut écrit le *De principiis* est celui d'Eusèbe : « Dans le sixième livre de ses Exégétiques sur l'Évangile selon Jean, rapporté l'historien, il (Origène) indique que les cinq premiers livres en ont été composés tandis qu'il était encore à Alexandrie... Au neuvième livre de ses commentaires sur la Genèse... non seulement il montre qu'il a rédigé ceux qui précèdent le neuvième à Alexandrie, ainsi que les livres sur les vingt-cinq premiers psaumes et ceux sur les Lamentations : de ces derniers, cinq tomes sont venus jusqu'à nous, dans lesquels il rappelle les livres sur la Résurrection (ceux-ci sont au nombre de douze) ; mais aussi qu'il a écrit sur les Principes avant son départ d'Alexandrie, et qu'il a composé les livres appelés Stromates (il y en a dix) dans la même ville, sous le règne d'Alexandre [1]. »

Encore s'en faut-il de beaucoup que le texte d'Eusèbe soit aussi précis que nous pourrions le désirer. Il en ressort seulement qu'Origène a écrit le *De principiis* à Alexandrie, et avant son départ définitif pour Césarée, qui eut lieu la dixième année d'Alexandre Sévère (230-1) [2]. Mais si nous avons un *terminus ad quem* assuré, l'historien ne nous fournit aucun *terminus a quo*. L'ordre dans lequel il énumère les divers écrits d'Origène n'est pas strictement chronologique, et la mention du règne d'Alexandre ne se rapporte qu'aux Stromates, signalés en dernier lieu.

Heureusement quelques passages du *De principiis* appor-

1. Eusèbe, HE., vi, 24.

2. Eusèbe, HE., vi, 26. Sur cette date, cf. E. Schwartz, *Eusebius' Kirchengeschichte*, III Teil, p. ccxx.

tent du moins des points de repère intéressants. Nous savons déjà qu'Eusèbe trouvait au neuvième livre des Commentaires sur la Genèse la preuve que ce livre avait été rédigé après le περὶ ἀρχῶν. Le commentaire de la Genèse occupa longtemps Origène, qui l'abandonna et le reprit plusieurs fois [1]. Dans le *De principiis*, le maître alexandrin, amené à citer le premier verset de la Genèse, renvoie au passage du commentaire où il a expressément donné l'exégèse de ces mots : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre [2]. » Par contre il promet de parler plus longuement de l'image et de la ressemblance de Dieu, c'est-à-dire de Gen. I, 26, lorsqu'il sera arrivé à cet endroit du commentaire [3] : et ce verset 26 était expliqué au quatrième livre du commentaire [4]. Le περὶ ἀρχῶν, écrit après la mise en train du grand ouvrage sur la Genèse est donc antérieur au livre IV, qui, de même que les livres V-VIII, appartient encore à la période alexandrine.

Ailleurs, Origène rappelle qu'il a expliqué le sens du verset : « Alors il leur parlera dans sa colère », dans le commentaire du Psaume deuxième [5] : or, avant de quitter Alexandrie, il aura eu le temps de commenter vingt-cinq psaumes, de sorte que l'on peut faire du *De principiis* un ouvrage contemporain des premières exégèses sur les psaumes. Nous apprenons encore de la même manière, que le περὶ ἀρχῶν a été rédigé après le traité sur la Résurrection [6], cité lui-même, à ce qu'affirme

1. Eusèbe, HE., VI, 24 mentionne en première ligne le commentaire de saint Jean, et en second lieu le commentaire de la Genèse. Peut-être a-t-il conclu en faveur de cet ordre d'après Origène, *In Joan.*, I, 2. Cf. A. Harnack, *Die Chronologie*, t. II, p. 30 ; E. Preuschen, *Origenes' Werke*, t. IV, *Einleitung*, p. LXXVIII s. E. Preuschen, art. *Origenes*, dans PRE³, t. XIV, p. 480 croit que le commentaire de la Genèse fut commencé avant celui du quatrième évangile. Ce qu'il y a de sûr, c'est que ces deux ouvrages, et le commentaire des Psaumes, furent entrepris à peu près en même temps et qu'ils occupèrent constamment Origène qui ne parvint cependant pas à les achever.

2. *De princ.*, II, 3, 6 ; p. 123, 13 : Verum de huiuscemodi opinionibus plenius in illo loco tractavimus, cum requireremus quid esset quod « In principio fecit Deus caelum et terram (*Gen.*, I, 1). »

3. *De princ.*, I, 2, 6 ; p. 34, 15 : ...eum, qui ad imaginem et similitudinem Dei (*Gen.* I, 26) factus est, hominem, de quo diligentius, Deo favente, cum locum ipsum in Genesi exponere coeperimus, videbimus.

4. Nous savons que l'explication de *Gen.*, I, 16-18 était donnée dans le troisième livre, car un fragment de cette explication est fourni avec la référence dans la Philocalie, (cap. 14 ; éd. Robinson, p. 67). Trois livres du commentaire au plus étaient donc composés avant le *De principiis*.

5. *De princ.* II, 4, 4 ; p. 132, 8 : De quibus secundum parvitatem sensus nostri, cum secundi psalmi exponeremus illum versiculum in quo ait : « Tunc loquetur ad eos in ira sua et in furore suo conturbabit eos », prout potuimus, qualiter hoc intellegi deberet, ostendimus.

6. *De princ.* II, 10, 1 ; p. 173, 7 : ... de quo et in aliis quidem libris, quos de resurrectione scripsimus, plenius disputavimus.

Eusèbe, dans le commentaire des Lamentations. Comme ce dernier ouvrage fait partie des traités exégétiques rédigés durant la période alexandrine de la vie d'Origène, on croirait volontiers que le *περὶ ἀναστάσεως* a été lui-même un des premiers écrits du grand docteur, quelque chose comme une première esquisse du *περὶ ἀρχῶν* : dans cette hypothèse, on pourrait placer la composition de cet essai dès avant 218 [1]. Nous n'avons plus malheureusement que des fragments trop brefs et trop peu nombreux de ce *περὶ ἀναστάσεως* pour apprécier avec certitude le caractère et la date de l'ouvrage.

Somme toute, des témoignages qui viennent d'être recueillis, il résulte que le *περὶ ἀρχῶν* n'est pas le premier écrit d'Origène, et même qu'il a été composé alors que son auteur était déjà engagé dans la rédaction de ses commentaires exégétiques. S'il faut croire Eusèbe, ces grands travaux scripturaires n'auraient pas commencé avant le règne d'Alexandre Sévère. C'est, en effet, après avoir mentionné la mort de Caracalla et même celle de ses deux successeurs, Macrin et Elagabal [2] que l'historien écrit : « A partir de ce temps, Origène lui aussi [3], commençait les commentaires sur les divines Écritures : Ambroise l'y excitait, non pas seulement par mille exhortations verbales, par mille encouragements, mais aussi en lui procurant sans compter tout ce qui lui était utile [4]. » Il est d'ailleurs difficile de chercher une indication chronologique trop précise dans les formules d'Eusèbe ; car à les prendre à la lettre, il semblerait qu'Origène ne se fût mis à la composition des commentaires qu'au temps d'Alexandre, le dernier empereur dont il a été question, et sous le règne de qui Hippolyte a rédigé son écrit sur la fête de Pâques [5] ; tandis que la mention d'Ambroise, converti dès le temps de Caracalla [6], pourrait permettre de croire que le généreux Mécène commença à exercer auprès de son maître et ami son intervention toute puissante presque aussitôt après son retour à

1. P. Koetschau, *Origenes' Werke*, V^ter^ Band, *De principiis*, Leipzig, 1913, p. xi. M. F. Prat écrit en sens contraire : « Il est certain que (le *De resurrectione* et le *Periarchon*) n'étaient pas encore publiés au moment où le chef du Didascalée entra en rapports avec son Mécène (F. Prat, *Origène, le théologien et l'exégète* ; Paris, 1907 ; p. xxv). »

2. Eusèbe, HE., vi, 21, 1-2.

3. Comme Hippolyte, dont il avait été question au chapitre précédent.

4. Eusèbe, HE., vi, 23, 1.

5. Eusèbe, HE., vi, 22. Sur la date exacte du traité d'Hippolyte περὶ τοῦ πάσχα, cf. A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris 1906; p. V s., 150 ss.

6. Eusèbe, HE., vi, 18, 1.

l'Église catholique. Ceci encore est une hypothèse. En fait, Origène n'a-t-il pas commenté l'Écriture avant même de connaître Ambroise ? a-t-il attendu, pour se livrer à cette œuvre, qu'il ait à sa disposition les tachygraphes et les copistes fournis par son libéral ami ? Sans doute, toutes ces ressources matérielles durent lui être d'un puissant secours ; mais on admettra difficilement que ce furent elles qui le déterminèrent à se mettre à la tâche. Les hommes de sa trempe n'attendent pas d'ordinaire les biens de la fortune pour commencer ce qu'ils regardent justement comme le but de leur existence.

Il est vrai qu'à deux reprises dans le *De principiis*, Origène rappelle une exégèse du VI^e^ chapitre d'Isaïe, qui lui a été proposée par son professeur hébreu [1]. Et Eusèbe place sous le règne de Caracalla les études hébraïques d'Origène : « Si soigneuse, dit-il, était la recherche à laquelle se livrait Origène des divines Écritures qu'il apprit même la langue hébraïque et qu'il voulut posséder en propre les Écritures primitives en usage chez les Juifs, en caractères hébreux [2]. » On peut croire que le chef du didascalée était arrivé déjà à l'âge d'homme lorsqu'il crut nécessaire d'apprendre l'hébreu : aucun témoignage ne nous permet de supposer qu'il ait étudié cette langue dans son enfance, et la connaissance qu'il en acquit resta toujours superficielle [3]. L'explication que, selon son maître, il propose au sujet des séraphins d'Isaïe, n'a rien de très caractéristique ; mais on n'éprouve pas nécessairement l'impression que la manière dont il introduit cette explication laisse entendre qu'il l'aurait reçue déjà depuis un certain temps [4].

1. *De princ.*, I, 3, 4 ; p. 52, 17 : ἔλεγε δὲ ὁ Ἑβραῖος... ; *De princ.* IV, 3, 14 (26) ; p. 346, 11 : Nam et hebraeus doctor ita tradebat.

2. EUSÈBE, HE., VI, 16.

3. H. B. SWETE, *An introduction to the Old Testament in greek* ; Cambridge, 1902, p. 59-61 ; O. BARDENHEWER, AKL, t. II, p. 23 ; F. WUTZ, *Onomastica sacra, Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraïcorum des hl. Hieronymus* ; TU, t. XLI ; Leipzig, 1914 ; p. 36 ss. Si incomplète qu'ait été la connaissance de la langue hébraïque possédée par Origène, elle n'en était pas moins quelque chose d'étonnant pour ce temps. Cf. JÉRÔME, *de vir. inl.* 54.

4. Cette dernière remarque va contre l'affirmation toute gratuite de P. KOETSCHAU, *Origenes' Werke*, t. V, p. XI.

On ne peut rien tirer, pour fixer la date du *De princ.*, d'un passage du *Comment. in epist. ad Rom.* VII, 16, PG. XIV, 1145 A ; « De quibus plenius quidem a nobis in eo libello, ubi de arbitrii libertate disseruimus, pro viribus singula quaeque discussa sunt, quae ad instructionem satis superque sufficiant. » Il peut se faire qu'il y ait ici une allusion au III^e^ livre du *De princ.* (Cf. E. KLOSTERMANN, dans les *Sitzungsberichte der Kgl. preus. Akad. der Wissensch. zu Berlin*, 1897, t. XXXIX, p. 16) ; mais le commentaire sur l'Épître aux Romains est de date trop récente pour que ce témoignage soit utile à retenir.

En fait, les arguments qui viennent d'être rappelés ne sont pas décisifs, et l'on ne saurait fixer avec précision, en s'appuyant sur eux, la date du *De principiis*. Aussi les critiques sont-ils loin de s'accorder entre eux à ce sujet. K. F. Schnitzer place en 213 la composition du *De principiis* [1] ; E. Preuschen adopte à peu de choses près cette opinion, et propose l'intervalle compris entre les années 212 et 215 [2]. Par contre, O. Bardenhewer opte pour les environs de 230, en remarquant que le *De principiis* n'est pas une œuvre de jeunesse, et qu'il manifeste la force et l'habileté d'un homme dans l'âge mûr [3]. J. Tixeront pense de même [4]. F. Kattenbusch [5] et A. Harnack [6] se contentent de rapporter l'ouvrage à la période 218-230, sans chercher à apporter d'autre détermination. F. Prat imite cette réserve et dit seulement qu'Origène avait plus de trente ans, peut-être quarante, lorsqu'il rédigea le *Periarchon* [7]. Le dernier éditeur du *De principiis*, P. Koetschau, s'arrête, lui aussi, après une minutieuse recherche, aux années comprises entre 218 et 230. Toutefois il estime plus probable une date voisine de 220 qu'une époque trop rapprochée de 230 [8].

Je croirais assez volontiers qu'il n'est pas impossible de remonter plus haut que 218 et de reporter à la période 212-218 la rédaction de notre ouvrage. Sans doute, le *De principiis* n'est pas l'ouvrage d'un tout jeune homme. L'auteur y manifeste une connaissance trop approfondie de la Bible qu'il cite constamment ; il y montre surtout trop de maîtrise de soi dans la discussion des diverses hypothèses qu'il présente, trop de réflexion à l'égard des problèmes théologiques et des données certaines de la tradition ecclésiastique pour que l'on puisse croire qu'il ne faisait que sortir de l'adolescence lorsqu'il a écrit cette *Somme* des principes chrétiens. Cela d'ailleurs n'est supposé par personne. Né en 185-186, Origène avait déjà 27 ans en 212 : les graves événements au milieu desquels s'était passée sa jeunesse, la place prépondérante que, de très bonne heure, il avait occupée au Didascalée d'Alexandrie, son zèle pour l'étude de la sainte Écriture et de la philosophie

1. K. F. Schnitzer, *Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft* ; Stuttgart, 1835 ; p. XI-XXI.
2. E. Preuschen, art. *Origenes*, dans PRE³, t. XIV, p. 480.
3. O. Bardenhewer, AKL, t. II, p. 136.
4. J. Tixeront, *Précis de Patrologie* ; Paris, 1918, p. 122.
5. F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, t. II, p. 135.
6. A. Harnack, *Die Chronologie*, t. II, p. 31.
7. F. Prat, *Origène*, p. 1.
8. P. Koetschau, *Origenes' Werke*, t. V, p. XI-XII.

ST. DENIOL'S LIBRARY,

profane : tout cela avait mûri sans peine un esprit naturellement sérieux. Ce n'est pas entre 40 et 45 ans, et tel était l'âge d'Origène dans les années 225-230, que l'on compose d'ordinaire de vastes synthèses telles que le *De principiis*. Après 220, le grand docteur avait d'autres soucis que la mise en œuvre de ses principes d'enseignement à l'école catéchétique : il était alors trop occupé par la composition de ses grands traités exégétiques ; il était aussi trop souvent éloigné du Didascalée, dont il partageait dès lors la direction avec son disciple Héraclas [1] ; peut-être faut-il ajouter qu'il était déjà trop suspect à son évêque Demetrius, pour se lancer dans la rédaction d'un ouvrage de synthèse aussi considérable et aussi audacieux que celui-là. De telles entreprises sont habituellement des œuvres de jeunesse. Entre 212 et 220, Origène, aux environs de sa trentième année, pouvait avoir le légitime désir de résumer par écrit les données fondamentales d'un enseignement déjà long, et de fournir à ses anciens auditeurs une sorte de manuel de la doctrine chrétienne. On admet volontiers que le *De principiis* est le premier grand ouvrage qui soit sorti de la plume d'Origène [2] : telle était déjà l'opinion de Marcel d'Ancyre : « Pourtant s'il faut dire la vérité au sujet d'Origène, écrivait Marcel, il convient de dire qu'à peine sorti des disciplines philosophiques, et ayant commencé à expliquer les lettres divines avant de comprendre exactement les Écritures à cause de la longue et amoureuse étude qu'il avait faite de la sagesse profane, il se mit à écrire plus tôt qu'il n'aurait fallu, sous l'influence des doctrines philosophiques : c'est pourquoi il n'a pas toujours bien écrit. Il est manifeste qu'il se souvenait encore des théories de Platon et de sa doctrine des principes lorsqu'il rédigea son ouvrage sur les principes, et qu'il donna ce titre à ce livre [3]. »

Il est vrai qu'Eusèbe semble placer la composition du *De principiis* après le commencement des traités exégétiques et reporter ces premiers traités eux-mêmes sous le règne d'Alexandre. Le témoignage d'Eusèbe ne doit pas nécessairement

1. Eusèbe, HE., VI, 5.

2. F. Prat, *Origène*, p. XXXV.

3. Marcel d'Ancyre, ap. Eusèbe, *Cont. Marcel*, I, 4 ; éd. Klostermann, p. 22, 29 ss : « καίτοι εἰ δεῖ τἀληθὲς περὶ Ὠριγένους εἰπεῖν, τοῦτο προσήκει λέγειν, ὅτι ἀρτι τῶν κατὰ φιλοσοφίας ἀποστὰς μαθημάτων, καὶ τοῖς θείοις ὁμιλῆσαι προελόμενος λόγοις πρὸ τῆς ἀκριβοῦς τῶν καταλήψεως, διὰ τὸ πολὺ καὶ φιλότιμον τῆς ἔξωθεν παιδεύσεως θᾶττον τοῦ δέοντος ἀρξάμενος [ὑπο]γράφειν ὑπὸ τῶν τῆς φιλοσοφίας παρήχθη λόγων, καί τινα δι' αὐτοὺς οὐ καλῶς γέγραφεν. Δῆλον δέ· ἔτι γὰρ τῶν Πλάτωνος μεμνημένος δογμάτων καὶ τῆς τῶν ἀρχῶν παρ' αὐτῷ διαφορᾶς, περὶ ἀρχῶν γέγραφεν βιβλίον, καὶ ταύτην τῷ συγγράμματι τὴν ἐπιγραφὴν ἔθετο.

être pris à la lettre. Il suffit que la rédaction des grands commentaires sur la Genèse, sur les Psaumes et sur l'Évangile de saint Jean ait duré de longues années, pour que l'historien ait pu en parler au moment où il le jugeait le plus opportun. Dans ces conditions, il est vraisemblable qu'Origène aura entrepris l'explication de l'Écriture avant même de connaître Ambroise : il avait déjà commencé à commenter la Genèse et les Psaumes lorsqu'il rédigea le *De principiis* : ouvrage composé tout d'une traite ; peut-être même simples notes de professeur qu'il consignait par écrit avec le désir d'en soumettre les idées à l'épreuve du temps, sans avoir en vue leur publication immédiate [1].

II

Pour quels lecteurs en effet Origène écrivit-il le *De principiis* ? et quels sont les caractères généraux de cet ouvrage ? L'auteur lui-même s'explique sur ceux à qui il destine son livre :

« ... prout potuimus, in superioribus diximus pro his qui in fide nostra etiam credendi rationem perquirere solent, et pro his qui haeretica adversum nos certamina commovent et materiae nomen, quod ne ipsi quidem adhuc quale sit intellegere potuerunt, solent frequentius ventilare [2]. »

Ainsi Origène s'adresse à deux groupes très différents : d'une part des orthodoxes instruits, capables de comprendre le sens spirituel de l'Écriture, et désireux d'approfondir l'enseignement traditionnel de l'Église ; d'autre part des hérétiques, et peut-être aussi des païens formés à l'étude de la philosophie profane : c'étaient précisément ces deux classes d'hommes qui fréquentaient le didascalée d'Alexandrie, et qui avaient reçu les leçons du professeur avant de pouvoir les lire.

Le titre de l'écrit indique suffisamment ce dont il s'agit dans ce livre. Par principes, Origène entend « les articles principaux de l'enseignement de l'Église qu'il met constamment à la base de ses spéculations et les vérités primordiales déduites par la raison théologique des prémisses révélées, à défaut de révélation formelle [3]. » Le point de départ de la recherche est

1. F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, t. II, p. 166 ; P. Koetschau, *Origenes' Werke*, t. V, p. xiii ; F. Prat, *Origène*, p. xxxv.

2. *De princ.* iv, 5, 5 (32) ; p. 356, 15.

3. F. Prat, *Origène*, p. 1. Sur le sens du mot ἀρχή dans Origène, et spécialement dans le titre du *De principiis*, cf. E. R. Redepenning, *Origenes*,

donc la doctrine ecclésiastique, transmise depuis les apôtres par ordre de succession et demeurant jusqu'à présent dans les Églises [1]. Les simples fidèles peuvent se contenter de cette doctrine : il leur suffit de garder la règle de foi, sans chercher à comprendre le pourquoi des choses et sans se demander si de nouveaux problèmes ne sont pas impliqués dans cette règle. Aux savants, aux chrétiens plus avancés dans la connaissance des réalités spirituelles, il appartient au contraire de dépasser le stade de l'instruction élémentaire et de s'élever au dessus des principes communs.

On comprend cependant que la masse des chrétiens ait pu être troublée par la publication d'un ouvrage où étaient posés des problèmes si nouveaux pour elle. Aussi longtemps que l'enseignement d'Origène était resté confiné dans le Didascalée, il n'avait pu inquiéter les bons croyants ignorants. Mais du moment où il devenait public et où chacun pouvait prendre connaissance des idées, parfois hasardeuses, du maître, l'Église d'Alexandrie commençait à se préoccuper. D'autant plus qu'Origène ne se montrait pas toujours tendre pour ces frères plus humbles : ce ne sont pas seulement des hérétiques qu'il prend à parti au cours de son ouvrage ; ce sont aussi les *simpliciores*, et il relève impitoyablement leur naïveté. Il leur reproche leurs idées grossières sur la résurrection des corps [2] ; il les blâme d'entendre au sens littéral les promesses de l'Écriture et d'attendre, pour l'autre vie, les joies les plus basses et les satisfactions les plus matérielles [3] ; il les critique encore parce qu'ils attribuent toutes les fautes à l'activité des mauvais esprits [4], ou parce qu'ils parlent de la divinité avec des

eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, t. I, Bonn, 1841, p. 392-398. Dans le prologue de Rufin, ce titre est ainsi expliqué : περὶ ἀρχῶν quod vel de principiis vel de principatibus dici potest *(Praefat. Rufini*, 3 ; p. 5, 5). Évidemment, Rufin propose ici deux traductions différentes du même mot. Dans quelques manuscrits, la variante principalibus est substituée à principatibus.

1. *De princ.* I, praef. 2 ; p. 8, 26.

2. *De princ.* II, 10, 3 ; p. 175, 11 : Nunc vero sermonem convertimus ad nonnullos nostrorum, qui vel pro intellectus exiguitate vel explanationis inopia valde vilem et abiectum sensum de resurrectione corporis introducunt.

3. *De princ.* II, 11, 2 ; p. 184, 5 : Quidam ergo laborem quodammodo intellegentiae recusantes, et superficiem quandam legis litterae consectantes et magis delectationi suae quodammodo ac libidini indulgentes litterae solius discipuli...

4. *De princ.* III, 2, 1 ; p. 246, 25 : Unde et simpliciores quique domino Christo credentium existimant quod omnia peccata, quaecumque commiserint homines, ex istis contrariis virtutibus mentem delinquentium perurgentibus fiant...

expressions qui sentent l'anthropomorphisme [1]. Sans doute, fait-il profession, dès les premières lignes du *De principiis*, de tenir fermement la tradition ecclésiastique et ajoute-t-il ces lignes rassurantes pour la condition des ignorants : « Il faut observer que les saints apôtres, en prêchant la foi du Christ, manifestèrent à tous, même aux moins avancés dans l'intelligence des choses de Dieu, les articles jugés nécessaires, réservant le soin d'en rechercher les causes profondes à ceux qui auraient reçu de l'Esprit-Saint les dons excellents de discours, de sagesse et de science. Ils se contentèrent d'énoncer le reste sans en expliquer la cause ni le mode, pour laisser aux amis passionnés de l'étude et de la sagesse, dans les temps à venir, une matière où ils pourraient s'exercer avec fruit [2]. » Mais on voit trop bien, tout le long de l'ouvrage, qu'il n'éprouve qu'une médiocre estime pour les simples frères et que leur christianisme élémentaire lui apparaît un peu comme une religion de second ordre, capable tout au plus de procurer le salut à leurs âmes, mais impuissante à les élever jusqu'aux sommets de la contemplation. Les préférences de ce philosophe vont d'instinct vers ceux qui sont capables de comprendre la dialectique ; et c'est surtout au *De principiis* que s'applique le jugement bien connu de Porphyre : « Dans sa conduite, il a vécu en chrétien et à l'encontre des lois ; mais dans les croyances concernant les choses et la divinité, il était grec et transportait l'art des Grecs aux fables étrangères [3]. »

Même à Alexandrie, le christianisme n'était pas une religion de raisonneurs et de savants ; et si les chrétiens instruits y étaient en plus grand nombre peut-être, qu'à Rome ou à Carthage, ils ne formaient cependant qu'une infime minorité en face de ceux que contentait le simple énoncé des mystères. Nous ne savons pas comment le *De principiis* fut accueilli de ses premiers lecteurs ; mais nous avons quelques raisons de penser qu'il n'excita dans l'Église qu'un enthousiasme modéré. Le plus souvent, il est vrai, l'auteur se contente de présenter ses opinions sous forme d'hypothèses : ce ne sont pas des dogmes, dit-il, mais seulement des questions et des répon-

1. *De princ.* IV, 2, 1 (8); p. 308, 21 : Sed et nonnulli ex simplicioribus quibusque eorum, qui intra ecclesiae fidem contineri videntur, maiorem quidem creatore deo nullum esse opinantur, rectam in hoc tenentes sanamque sententiam, verum talia de eo sentiunt quae nec de aliquo iniustissimo et inmitissimo homine sentienda sunt.

2. *De princ.* I, Praef., 3 ; p. 9, 1. Je cite la traduction de F. PRAT, *Origène*, p. 11.

3. PORPHYRE, ap. EUSÈBE, HE., VI, 19, 7.

ses, proposées à la discussion [1]... Ayant ainsi parlé de la nature matérielle ou spirituelle du corps, nous laissons au choix du lecteur l'opinion à laquelle il préférera s'arrêter [2]... Pour nous, nous avons, suivant notre pouvoir, apporté par manière de dispute des arguments en faveur de l'une et de l'autre opinion ; que le lecteur choisisse la doctrine qui lui paraîtra devoir être tenue [3]. Une telle attitude dénote la modestie d'Origène, et l'on ne saurait assez louer cette vertu favorite du grand docteur ; mais elle montre aussi de quelles précautions le maître du didascalée devait s'entourer, simplement pour avoir le droit de formuler son opinion sur des problèmes qu'un si grand nombre de gens autour de lui estimaient inutiles ou dangereux [4].

A plusieurs reprises, le long de sa carrière agitée, Origène eut à défendre son orthodoxie contre des détracteurs jaloux ; et ses homélies développent souvent ce thème : « Tous ceux qui, parmi nous, servent la parole de Dieu, creusent un puits et cherchent une eau vive pour rafraîchir leurs auditeurs. Si donc moi aussi je commence à scruter les paroles des anciens et à y chercher un sens spirituel, si je m'efforce de soulever le voile de la loi et de montrer que ce qui est écrit est allégorie, je creuse des puits. Mais aussitôt les amis de la lettre jetteront la calomnie contre moi, ils me tendront des embûches ; ils me susciteront des inimitiés ; ils prépareront des persécutions, sous le prétexte qu'il ne peut y avoir de vérité ailleurs que sur la terre. Cependant, si nous sommes les serviteurs d'Isaac, nous aimerons les puits et les sources d'eau vive ; nous nous éloignerons des disputeurs et des calomniateurs, et nous les laisserons sur la terre qu'ils chérissent. Nous ne cesserons jamais de creuser des puits d'eau vive et discutant tantôt les choses anciennes, tantôt les choses nouvelles, nous deviendrons semblables au scribe de l'Évangile dont le Seigneur dit qu'il tire de son trésor des choses anciennes et nouvelles. Par ailleurs si quelqu'un de ceux qui m'entend actuellement disputer connaît les lettres séculières, il dira peut-être : Tout ce que tu dis est nôtre, c'est notre érudition, c'est notre éloquence que tu fais valoir. Il excitera contre moi des procès, comme un Philistin qui m'accuserait de creuser un puits sur

1. *De princ.*, I, 8, 4 ; p. 105, 11.

2. *De princ.*, III, 6, 9 ; p. 291, 3.

3. *De princ.*, III, 4, 5 ; p. 270, 27. Cf. *De princ.*, I, 6, 4 ; p. 85, 20 ; I, 7, 1 ; p. 85, 27, etc...

4. *De princ.*, I, 8, 4 ; p. 105, 1 : Illa sane nos nequaquam recipienda censemus, quae a quibusdam superfluo vel perquiri vel adstrui solent...

sa terre : à première vue sa réclamation paraîtra fondée. A cela je répondrai pourtant que tout terrain est riche en eau ; mais celui qui est Philistin et goûte aux choses terrestres ne sait pas trouver cette eau en tout terrain ; il ne sait pas découvrir en toute âme le sens et l'image de la raison [1]. » Rien n'est plus facile que de comprendre l'allégorie à peine voilée de ce passage. Si, parmi ses adversaires, Origène compte des païens instruits qui lui reprochent d'attirer à lui la philosophie profane, on voit qu'il s'en prend surtout à ses coreligionnaires, aux chrétiens ignorants et défiants qui s'arrêtent à la lettre de l'Écriture et méprisent les richesses de l'interprétation spirituelle.

Et lorsqu'on pense à l'émotion soulevée par les homélies d'Origène dans le peuple chrétien, on a le droit de croire que le *De principiis*, bien plus téméraire malgré tant de réserves et de formules hypothétiques n'eut pas le don de plaire aux simples fidèles d'Alexandrie qui le lurent pour la première fois. Cette hostilité, sourde ou déclarée, devait avoir de graves conséquences pour le texte même de ce grand ouvrage.

1. *In Genes.*, hom. XIII, 3 ; éd. Baehrens, *Origenes'Werke*, t. VI, p. 116, 15. Cf. *In Levit.*, hom. XVI, 4 ; éd. Baehrens, p. 497, 26 ; *In Luc.*, hom. XXV ; PG., xiii, 1867. Voir sur ce point A. von Harnack, *Der Kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Homilien des Origenes*, Erster Teil, Hexateuch und Richterbuch, TU, xlii, 3, Leipzig, 1919 ; p. 8 ; J. Lebreton, *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*, dans *Recherches de Science Religieuse*, t. XII, 1922, p. 265-296.

CHAPITRE II

Le texte du De Principiis aux IIIe et IVe siècles

I. La lettre d'Origène à ses amis d'Alexandrie. — II. L'Apologie de Pamphile. — III. L'Apologie anonyme citée par Photius. — IV. Autres écrivains du IVe siècle : Marcel d'Ancyre, saint Athanase, saint Épiphane, saint Grégoire de Nysse, Didyme l'Aveugle.

I

Dans la pensée d'Origène, le *De principiis* était quelque chose comme le résumé de son cours au Didascalée, une série de notes préparées pour l'enseignement. Peut-être n'était-il pas destiné à la publication et vit-il le jour contrairement à la volonté de son auteur. Du moins dans sa lettre à Pammachius et à Oceanus, saint Jérôme écrit-il ceci :

« Ipse Origenes, in epistola quam scribit ad Fabianum Romanae urbis episcopum, paenitentiam agit cur talia scripserit, et causas temeritatis in Ambrosium refert quod secreto edita in publicum protulerit [1]. »

Sans aucun doute, c'est au livre sur les Principes que pense saint Jérôme, et c'est lui qu'il veut désigner par le mot *talia*, car il s'agit dans tout ce passage de cet ouvrage et des altérations que, suivant Rufin, les hérétiques auraient fait subir à son texte. Origène, dans sa lettre au pape Fabien, aurait donc accusé son ami Ambroise d'être l'auteur responsable d'une publication prématurée et inopportune. Destiné à un petit nombre d'initiés, le *De principiis* aurait été livré au grand jour par suite d'une imprudence, Malheureusement, nous ne possédons plus le texte de cette lettre à Fabien, dont l'existence nous est connue également par Eusèbe [2], et dont nous savons qu'elle figurait au sixième livre de l'Apologie [3].

1. Jérôme, *Epist.*, LXXXIV, 10 ; PL., XXII, 751 ; éd. Hilberg, t. II, p. 132.

2. Eusèbe, HE., II, 36, 4 : γράφει δὲ καὶ Φαβιανῷ τῷ κατὰ Ῥώμην ἐπισκόπῳ ἑτέροις τε πλείστοις ἀρχουσιν ἐκκλησιῶν περὶ τῆς κατ' αὐτὸν ὀρθοδοξίας.

3. Il s'agit ici de l'Apologie pour Origène, rédigée par Pamphile et com-

Il semble pourtant que l'orthodoxie d'Origène n'ait pas été mise en cause lorsqu'il fut chassé d'Alexandrie par Démétrius en 230. L'Apologie pour Origène parlait de deux synodes : l'un composé d'évêques et de quelques prêtres qui prononça qu'Origène serait chassé d'Alexandrie et qu'il ne pourrait soit y séjourner soit y enseigner ; l'autre, formé uniquement d'évêques égyptiens, qui déposa Origène de la prêtrise : à cette sentence souscrivirent ceux qui auparavant lui avaient été favorables [1]. Saint Jérôme déclare expressément que la doctrine fut étrangère à cette double condamnation : « Origène, écrit-il dans une lettre à Paula dont nous ne connaissons plus qu'un fragment par l'apologie de Rufin, est condamné par l'évêque Démétrius : à l'exception des évêques de Palestine, d'Arabie, de Phénicie et d'Achaïe, le monde entier souscrit à sa condamnation. Rome même rassemble le sénat contre lui, non pour cause d'hérésie, non pour la nouveauté de ses doctrines, comme feignent aujourd'hui de le croire des chiens enragés contre lui, mais parce qu'on ne pouvait supporter la gloire de son éloquence et de sa science, et que, lorsqu'il parlait, tout le monde paraissait muet [2]. »

Mais un peu plus tard, sous le pontificat de Fabien, la question de la foi fut soulevée [3] ; et c'est sans doute à cette époque que se posa pour Origène, aussi bien que pour ses adversaires le problème du *De principiis*. Cet ouvrage, au dire de l'auteur même, avait été publié en fraude. Mais ce texte était-il resté intact, et pouvait-on, au bout de quelques années pendant lesquelles avaient circulé des copies plus ou moins correctes, y reconnaître encore la vraie pensée de l'auteur ? Il était permis de se le demander.

Parmi les arguments apportés par Rufin pour établir l'adultération des livres d'Origène, figure un long passage d'une lettre adressée par le savant maître à des amis d'Alexandrie ; lettre dans laquelle celui-ci se plaint des faussaires qui ont

plétée par Eusèbe. Nous aurons l'occasion de revenir sur cet ouvrage. Cf. nfra, p. 21.

1. Photius, *Biblioth.*, codex 118 ; PG., CIII, 396. Cf. P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1914 ; p. 85 s.

2. Jérôme, *Epist.* 33, ap. Rufin, *Apol.* II, 20 ; PL., XXI, 599-600 : Damnatur a Demetrio episcopo ; exceptis Palaestinae et Arabiae et Phoenicis atque Achaiae sacerdotibus, in damnationem eius consentit orbis. Roma ipsa contra eum cogit senatum non propter dogmatum novitatem, non propter haeresim ut nunc adversus eum rabidi canes simulant, sed quia gloriam eloquentiae eius et scientiae ferre non poterant et, illo docente, omnes muti putabantur.

3. Eusèbe, HE., VI, 36, 4 ; Jérôme, *Epist.* LXXXIV, 19 ; PL., XXII, 751 ; éd. Hilberg, t. II, p. 132.

corrigé ses écrits. Le *De principiis* n'est pas expressément mentionné dans cette lettre ; mais il est permis de croire qu'il peut s'agir de cet ouvrage au début de la citation :

« Quidam eorum qui libenter habent criminari proximos suos adscribunt nobis et doctrinae nostrae crimen blasphemiae, quod a nobis nunquam audierunt : de quo ipsi viderint, nolentes observare mandatum illud quod dicit quia : maledici regnum Dei non possidebunt ; dicentes me patrem malitiae ac perditionis et eorum qui de regno Dei eiciuntur, id est diabolum, dicere esse salvandum : quod ne aliquis quidem mente motus et manifeste insaniens dicere potest. Sed nihil mirum mihi videtur si adulteretur doctrina mea ab inimicis meis et tali adulterio corrumpetur, quali adulterio corrupta est Pauli apostoli [1]. »

Il faut remarquer le sens précis de la doctrine attribuée à Origène par ses adversaires. Ceux-ci lui font dire que le diable doit être sauvé de toute nécessité. C'est exactement contre cette doctrine que s'élève l'écrivain ; et c'est en cela qu'il affirme que ses écrits ont été corrompus [2]. Autre chose en effet est de dire que le diable doit être sauvé ; autre chose est de dire qu'il pourrait l'être s'il employait à faire le bien la liberté qui lui est laissée. La véritable opinion d'Origène est d'ailleurs difficile à déterminer. Dans la traduction rufinienne du *De principiis*, il est question de ceux qui sont soumis au pouvoir du diable et obéissent à sa malice : ceux-ci pourraient, à la suite des temps se convertir [3]. Du moins cette possibilité est-elle présentée comme une vraisemblance conforme à l'ensemble des théories sur la persistance du libre arbitre. Mais il n'est pas question du chef des démons lui-même, et le texte grec n'en parle pas plus que le latin de Rufin [4]. Même saint Jérôme, dont on connaît l'attitude à l'égard des doctrines origénistes durant la dernière partie de sa carrière, mentionne seulement *ipsos daemones ac rectores tenebrarum* [5], de sorte qu'il serait possible d'admettre qu'Origène ait exclu de la con-

1. Origène, *Epist. ad amic.*, ap. Rufin, *De adult. libr. Orig.*, PG., XVII, 624.

2. Cf. J. Fontaninus, *Rufini presbyt. vita*, II, 5, 8 ; PL., XXI, 167.

3. *De princ.*, I, 6, 3 ; p. 83, 9 ss. : Iamvero si aliqui ex his ordinibus, qui sub principatu diaboli agunt ac malitiae eius obtemperant, poterunt aliquando in futuris saeculis converti ad bonitatem, pro eo quod inest in ipsis liberi facultas arbitrii, an vero permanens et inveterata malitia velut in naturam quandam ex consuetudine convertatur ; etiam tu qui legis probato.

4. Justinien, *Epist. ad Men.*, Mansi, *Concil.*, t. IX, 529.

5. Jérôme, *Epist.* 124, 3 ; PL., XXII, 1062. Cf. Jérôme, *Cont. Ioan. Hieros.*, 19 ; PL., XXIII, 370 ; id., 16 ; c. 368 ; *Dial. adv. Pelag.*, I, 28 ; PL., XXI, 547 s.

version future Satan, le prince des puissances mauvaises. De fait, dans le commentaire sur l'Épître aux Romains, ouvrage de beaucoup postérieur au *De principiis*, et dont nous ne possédons plus d'ailleurs qu'une version due à la plume de Rufin, la théorie de la conversion du diable est expressément rejetée : « Istius autem, écrit Origène, qui de caelo cecidisse dicitur, nec in fine saeculi erit ulla conversio [1]. » Il faut reconnaître malgré tout que l'hypothèse d'un retour de toutes les créatures vers le bien, le diable y compris, rentrait bien dans la logique du système origéniste. Qu'Origène, appuyé sur la tradition ecclésiastique, ait rejeté cette hypothèse ; ou bien qu'il en ait admis la possibilité, sans vouloir d'ailleurs en affirmer la réalisation nécessaire, cela reste obscur [2]. Mais le jugement porté par M. J. Denis sur la lettre d'Origène me semble encore trop sévère : Cette lettre, écrit le savant auteur, « prouverait seulement qu'Origène a eu la faiblesse de rétracter sous l'impression des ennuis de sa disgrâce, non seulement ce qu'il avait pensé, mais ce qu'il continuait à penser. Car les écrits postérieurs à sa disgrâce sont aussi pleins que le περὶ ἀρχῶν de la doctrine du salut universel [3]. » N'est-il pas plus juste de dire avec saint Jérôme qu'autre chose est dogmatiser, autre chose exposer des opinions ou des hypothèses que la discussion éclaircira [4] ; et d'ajouter que nous sommes trop mal renseignés sur les allusions contenues dans la lettre d'Origène pour fournir une solution définitive du problème ?

Il faut maintenant continuer la lecture de cette même lettre, dans la traduction de Rufin, car la suite renferme encore d'intéressantes précisions :

« Quidam auctor haereseos, cum sub praesentia multorum habita inter nos fuisset disputatio et descripta, accipiens ab his qui descripserunt codicem, quae voluit addidit, et quae voluit abstulit, et quod ei visum est permutavit, circumferens tanquam ex nomine nostro, insultans et ostendens ea quae ipse conscripsit. Pro quibus indignantes fratres qui in Palaestina sunt, miserunt

1. Origène, *Com. in Epist. ad Rom.*, viii, 9 ; PG., XIV, 1185 B.

2. On peut ajouter que la doctrine de la fixation des bons anges dans le bien et des mauvais dans le mal n'avait pas au III[e] siècle, ni même au IV[e], le degré de clarté et de certitude qu'elle a acquis plus tard. Saint Maxime dans ses notes sur la *Hiérarchie céleste* (PG., IV, 93) pense encore que les plus imparfaits des anges et les plus voisins de la terre peuvent peut-être déchoir et tomber dans le mal. Cf. F. Prat, *Origène*, p. 108, note 2.

3. J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, p. 375.

4. Jérôme, *Epist.* 49 (48), 13 ; PL., XXII, 502 ; éd. Hilberg, t. I, p. 368, 12 : Aliud esse γυμναστικῶς scribere, aliud δογματικῶς.

ad me Athenas hominem qui acciperet a me ipsum authenticum exemplar, quod ne relectum quidem vel recensitum a me antea fuerat, sed ita neglectum iacebat, ut vix inveniri potuerit. Misi tamen, et sub Deo teste loquor, quia cum convenissem illum ipsum qui adulteraverat librum, arguens quare hoc fecisset, velut satisfaciens mihi respondit : quoniam magis ornare volui disputationem illam atque purgare. Videte quali purgatione disputationem nostram purgavit. Tali nempe, quali purgatione Marcion Evangelia purgavit vel Apostolum, vel quali successor eius post ipsum Apelles [1]. »

Ce nouveau passage jette un jour curieux sur les mœurs littéraires du IIIe siècle, qui furent encore celles des siècles suivants. Il n'est plus question ici du *De principiis*, ou de quelque autre parmi les grands ouvrages d'Origène, mais d'une discussion entre Origène et un hérétique ; discussion dont le texte avait été recueilli par des tachygraphes selon l'usage courant [2], et que l'hérétique s'était permis de corriger à sa fantaisie. Il n'est pas invraisemblable que l'on doive identifier cette controverse avec celle dont saint Jérôme nous a conservé le souvenir [3]. Dans cette dernière discussion, l'adversaire d'Origène était un valentinien du nom de Candidus et les problèmes mis en question étaient ceux de la génération du Fils de Dieu et de la nature du diable. « Candidus affirmait, dit saint Jérôme, que le diable était très mauvais par nature et qu'il ne pourrait jamais être sauvé. Au contraire, Origène répondait justement que ce n'était pas la substance du diable qui devait périr, mais que le diable était tombé par sa propre volonté et qu'il pourrait se sauver de même. C'est cela que Candidus tournait en calomnie, comme si Origène avait dit que la nature du diable devait être sauvée [4]. » On voit par l'analyse donnée par saint Jérôme qu'au dualisme de Candidus, Origène opposait avec raison l'affirmation que le mal n'existe pas par soi-même. Dès lors que la nature du diable était bonne, et que le démon avait péché par sa faute, on pouvait croire qu'il n'était pas incapable de conversion. La solution proposée ici est celle que nous avons trouvée tout à l'heure dans le *De principiis*. Il faut remarquer que saint Jérôme ne parle pas de l'altération des documents, et c'est ce qui pourrait amener à

1. Origène, *Epist. ad amic.*, ap. Rufin, *De adult. libr. Orig.*, PG., XVII, 625 BC.

2. On se rappellera par exemple la discussion d'Origène avec Bérylle de Bostra, et encore celle de Denys d'Alexandrie avec les millénaristes.

3. O. Bardenhewer, *Patrologie* [3], p. 130 ; AKL., t. II, p. 133.

4. Jérôme, *Apol. adv. libr. Rufini*, II, 19 ; PL., XXIII, 442-443.

se demander s'il fait allusion aux mêmes événements qu'Origène dans le passage de la lettre que nous venons de lire.

Car c'est fréquemment qu'Origène avait affaire aux hérétiques. La discussion rappelée par le texte cité n'est pas localisée. Une autre affaire, signalée tout de suite après, se place à Éphèse, et nous continuons à lire la lettre telle que nous la fait connaître Rufin :

« Denique in Epheso cum vidisset me quidam haereticus et congredi voluisset, neque omnino aperuisset os suum apud me, sed nescio qua ex causa id facere vitasset, postea ex nomine meo et suo conscripsit qualem voluit disputationem, et misit ad discipulos suos, ut ego quidem cognovi ad eos qui Romae erant pervenisse, sed non dubito quin et ad alios qui per diversa loca sunt. Insultabat autem et apud Antiochiam, priusquam ego illuc venissem : ita ut et ad quamplurimos nostrorum perveniret ipsa disputatio quam portabat. Sed ubi adfui, multis cum praesentibus argui. Cumque iam sine ullo pudore pertenderet imprudenter asserere falsitatem, poposci ut liber deferretur in medium et stylus meus agnosceretur a fratribus, qui utique cognoscunt quae soleo disputare, vel quali soleo uti doctrina : qui cum ausus non esset proferre librum, convictus ab omnibus et confutatus est falsitatis ; et ita persuasum est fratribus ne aurem criminationibus praeberent [1]. »

Ici les détails font entièrement défaut sur l'objet de la discussion fictive. Mais Origène est de nouveau victime d'une supercherie qui tend à lui attribuer une doctrine hérétique. Tout un dialogue est imaginé, et largement répandu dans le monde chrétien, dans lequel le grand docteur joue un rôle scandaleux. Lui-même doit intervenir pour démasquer le mensonge et convaincre son adversaire.

Il faut bien reconnaître que les deux derniers au moins des incidents rappelés dans la lettre aux amis d'Alexandrie n'intéressent pas directement l'histoire littéraire du *De principiis*. Ils ont du moins ce mérite qu'ils montrent à quel point étaient exposés les livres d'Origène. Ce n'est pas une seule fois mais à plusieurs reprises que lui sont attribuées, de son vivant, des doctrines hérétiques. Si grande était sa réputation que tous cherchaient à s'abriter sous son nom, à couvrir de son patronage les théories parfois les plus inconsidérées. Même lorsqu'il s'agit de la dispute relative à la conversion du diable, il est possible que le *De principiis* ne soit pas en cause ; et en toute

1. Origène, *Epist. ad amic.*, ap, Rufin, *De adult. libr. Orig.*, PG., XVII, 626 A.

hypothèse nous ne savons pas dans quelle mesure son texte aurait été modifié [1].

Ce n'est cependant pas une digression inutile que nous avons faite en nous arrêtant ainsi à cette lettre. Car elle tiendra une place importante dans la controverse origéniste de la fin du IVe siècle. Après Rufin, Jérôme en citera aussi un long passage [2] ; mais il s'arrangera pour nous faire connaître le début de la lettre, où il est question des démêlés d'Origène avec son évêque Démétrius, et de l'excommunication portée contre lui. Les fragments de Jérôme ne rejoignent ceux de Rufin qu'aux dernières lignes de sa citation. La partie commune est assez longue cependant pour que nous puissions être assurés qu'il s'agit bien du même document. Et l'accord de Rufin et de saint Jérôme nous est aussi une garantie en faveur de l'authenticité de cette lettre [3]. Il est fort vraisemblable d'ailleurs que nous en avons encore un autre témoin dans le catalogue complet des œuvres d'Origène que Pamphile et Eusèbe avaient inséré dans leur Apologie : il y est en effet question d'un *Epistola pro Apologia operum suorum*, en deux livres, et ce signalement correspond bien à la lettre aux Alexandrins [4].

Au témoignage de Rufin, la lettre aux Alexandrins n'était pas la seule dans laquelle Origène signalait les méfaits des faussaires ; car après l'avoir citée le prêtre d'Aquilée ajoute : « Nous nous souvenons bien avoir lu dans une autre de ses lettres des plaintes semblables au sujet de la falsification de ses livres ; je n'ai pas actuellement de copie de cette lettre pour ajouter encore son témoignage aux précédents, en faveur de la vérité [5]. » Nous ne savons d'ailleurs rien de plus sur ce document.

II

Après la mort d'Origène, son œuvre fut plus discutée encore

1. On peut rappeler ici que D. Huet, *Origeniana*, l. II, c. 3, 10 ; PG., XVII, 1099, signale encore d'autres causes qui expliqueraient selon lui, l'altération des œuvres d'Origène : « Notarios praeterea homilias Origenis et dictata ex ipsius ore excipientes per nimiam festinationem erroribus aliquibus respersisse crediderim, necnon et indoctas puellas, quarum opera ad exarandos nitidis litteris codices utebatur. »

2. Jérôme, *Apol. adv. libr. Ruf.*, II, 18 ; PL., XXIII, 441 B-442 B. Cf. F. Cavallera, *Saint Jérôme*, 1re partie, t. II, p. 99.

3. J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*, Paris 1906 ; p. 184, met en doute l'authenticité de la lettre, mais il n'apporte aucun argument pour expliquer ses hésitations.

4. Jérôme, *Epist.* 33, 4 ; éd. Hilberg, t. I, p. 259, 2.

5. Rufin, *De adulterat. libr. Orig.*, PG., XVII, 626 C.

que de son vivant. Dès la fin du troisième siècle ou les premières années du quatrième, des adversaires acharnés se mirent à accuser d'hérésie le grand docteur, et à prétendre que ses livres, le *De principiis* en particulier, étaient remplis des plus grossières erreurs. On l'accusait en effet de soutenir les doctrines suivantes : que le Fils de Dieu n'est pas né ; que le Fils de Dieu est venu à l'existence par prolation, selon les rêveries de Valentin ; que le Christ Fils de Dieu est un pur homme et non pas également un Dieu ainsi que l'enseignaient Artémon et Paul de Samosate ; que tout ce qui a été fait par le Sauveur l'a été en apparence, c'est-à-dire d'une manière putative et allégorique, et non en réalité à la façon des événements de l'histoire ; qu'il y a deux Christs ; que rien n'est vrai des récits contenus dans l'Écriture Sainte au sujet des saints ; qu'au sujet de la résurrection des morts et des châtiments des impies, les pécheurs n'auront à souffrir aucune peine ; enfin, on lui reprochait ses opinions sur l'origine et la nature de l'âme, et l'on croyait trouver dans ses écrits l'idée de la métempsychose selon laquelle les âmes humaines après la mort seraient transformées en animaux muets, ou en serpents, ou en bétail, tandis que les âmes mêmes des animaux muets étaient douées de raison [1].

Contre ces critiques anonymes, de généreux défenseurs prirent le parti d'Origène. La première apologie qui semble avoir été écrite en sa faveur est celle qui porte les noms de Pamphile et d'Eusèbe de Césarée. Elle comprenait six livres. Au témoignage de Photius qui l'avait lue, les cinq premiers livres avaient été rédigés par Pamphile tandis qu'il était en prison : Eusèbe prêtait alors son concours au confesseur. Le sixième livre avait été écrit par Eusèbe seul, après la mort du martyr [2]. Il arrive plusieurs fois à Eusèbe, dans l'*Histoire ecclésiastique* de nous parler de cet ouvrage ; et chaque fois il le représente comme le résultat d'une collaboration de lui-même et de son ami Pamphile [3]. La part de chacun des collaborateurs n'est pas très aisée à déterminer. Comme l'Apologie

1. Pamphile, *Apol. pro Orig.*, 6 ; PG., XVII, 577-579.

2. Photius, *Biblioth.*, cod. 118 ; PG., CIII, 396. On a beaucoup discuté jadis sur l'auteur de l'Apologie. P. Halloix, *Origenes defensus*, Leodii 1648 ; lib. IV, qu. 1 ; p. 222 ss., s'efforce de prouver la proposition suivante : Apologia pro Origene olim edita, et nomine S. Pamphili martyris inscripta, vere est eius et non alterius.

3. Eusèbe, HE., VI, 23, 4 ; 33, 4 ; 36, 4. Le passage le plus important est celui du chap. 33, 4 : ὅσα δὲ ἀναγκαῖα τῶν περὶ αὐτὸν διαγνῶναι ἦν, ταῦτα καὶ ἐκ τῆς ὑπὲρ αὐτοῦ πεπονημένης ἡμῖν τε καὶ τῷ καθ' ἡμᾶς ἱερῷ μάρτυρι Παμφίλῳ ἀπολογίας πάρεστιν ἀναλέξασθαι ἣν τῶν φιλαιτίων ἕνεκα συμπονήσαντες ἀλλήλοις διὰ σπουδῆς πεποιήμεθα.

contient de nombreux extraits des livres d'Origène, et que Pamphile dans sa prison avait difficilement le moyen de faire ces extraits et de les collationner, il est assez vraisemblable que l'œuvre d'Eusèbe pour les cinq premiers livres consista précisément à rassembler les matériaux, tandis que Pamphile se chargeait du travail de rédaction et utilisait de son mieux les renseignements qui lui avaient été fournis [1]. Ce qu'il y a de sûr, c'est que de bonne heure l'apologie circula sous le nom de Pamphile. Elle était précédée d'une lettre adressée aux confesseurs qui étaient aux mines de Palestine [2], et cette lettre est peut-être ce qu'on a écrit de plus habile et de plus pondéré en faveur d'Origène [3]. L'auteur y rappelle qu'on n'a pas le droit d'accuser un écrivain avant de l'avoir lu et d'avoir fait des efforts pour comprendre exactement sa pensée ; il insiste sur le caractère hypothétique d'un grand nombre de théories professées par Origène sous forme de questions, sur l'attachement du maître à la tradition ecclésiastique, sur le courage inlassable avec lequel, toute sa vie durant, il avait lutté contre les hérésies ; il se plaît enfin à marquer que les reproches adressés à Origène se contredisent, et qu'il est peu vraisemblable d'admettre chez un tel homme l'existence de doctrines incohérentes.

A la fin du IV^e^ siècle, on lisait encore l'Apologie comme l'œuvre du glorieux martyr Pamphile : c'est en se couvrant de cette autorité que Rufin en traduisit la préface et le premier livre ; et lorsqu'en 392, Jérôme rédigea le *De viris inlustribus*, il n'hésita pas à écrire dans la notice consacrée à Pamphile : « Scripsit, antequam Eusebius Caesariensis scriberet, Apologeticum pro Origene [4] ». Plus tard seulement, lorsque la controverse, ranimée par les traductions de Rufin, eût fait de lui un antiorigéniste décidé, Jérôme s'avisa qu'un martyr honoré par l'Église pouvait difficilement avoir composé une apologie en faveur d'un hérétique tel qu'Origène, et il multiplia les hypothèses pour expliquer comment un semblable écrit avait été mis sous un patronage aussi glorieux. Rien n'est plus curieux que la diversité des explications proposées par Jérôme à ce sujet, et ne trahit mieux son embarras ; rien non plus ne permet mieux de se rendre compte de la faiblesse de certains

1. E. Preuschen, art. *Pamphilus*, dans PRE [3], t. XIV, p. 624 ; cf. O. Bardenhewer, AKL., t. II, p. 242 s..

2. Pamphile, *Praefatio ad confessores ad metalla Palestinae damnatos* ; PG., XVII, 541 ss.

3. F. Prat, *Origène*, p. XLIII, note 3.

4. Jérôme, *De vir. inlustr.*, 75 ; PL., XXIII, 685.

de ses procédés polémiques. Il avait commencé par écrire que l'Apologie était de Pamphile seul [1] ; plus tard il y voit l'œuvre du seul Eusèbe [2]. A certains moments, il l'attribue à Didyme [3], ou à Rufin lui-même [4], ou à quelque autre qui après avoir supprimé le début du sixième livre a rapproché en un bloc des éléments disparates [5]. D'autres fois il soutient que l'ouvrage traduit par Rufin n'est pas orthodoxe et renferme de nombreux et évidents blasphèmes [6] ; après quoi il déclare que Pamphile y dépeint Origène comme un défenseur intrépide de la foi de Nicée [7]. Tous les moyens lui sont bons pour essayer de prouver sa thèse et de se débarrasser d'un témoin aussi gênant que cette Apologie [8].

Il est remarquable que dans son plaidoyer en faveur d'Origène, Pamphile ne fasse aucun recours à l'argument des interpolations ou des falsifications hérétiques. Il accepte le texte du *De principiis*, et celui des autres ouvrages du grand docteur, tel qu'il le trouve ; et c'est ce texte qu'il s'efforce de justifier contre toutes les attaques, en montrant soit que la doctrine en est orthodoxe, soit que la pensée de l'écrivain s'exprime avec des réserves et n'est présentée que par manière de simple hypothèse. De nombreux passages du *De principiis* sont cités de cette manière par Pamphile ; en tout 26 frag-

1. Jérôme, *De vir. inlustr.*, 75.

2. Jérôme, *Apol. adv. Rufin*, II, 15 ; PL., XXIII, 437 : Referens enim de Apologia Pamphili martyris, quam nos Eusebii principis ariani probavimus ; cf. Id., *ibid.*, I, 8 ; PL., XXIII, 403.

3. Jérôme, *Epist.* 84, 11 ; PL., XXII, 752 ; éd. Hilberg, t. II, p. 134 : Ex quo ostenditur vel Didymi... esse opusculum ; cf. Id., *Apol. adv. Ruf.*, III, 12 ; PL., XXIII, 465.

4. Jérôme, *Apol. adv. Ruf.*, II, 23 ; PL., XXIII, 446 : Sed cum ipse dicat Eusebius Pamphilum nihil scripsisse, exceptis brevibus epistolis ad amicos : et primus liber sex voluminum illius eadem et eisdem verbis contineat, quae sub nomine Pamphili a te ficta sunt, perspicuum est te idcirco librum hunc disseminare voluisse, ut sub persona martyris haeresim introduceres.

5. Jérôme, *Epist.* 84, 11 ; PL., XXII, 752 ; éd. Hilberg, t. II, p. 134 : vel Didymi vel cuiuslibet alterius esse opusculum qui, sexti libri capite detruncato, caetera membra sociavit. Id., *Apol. adv. Ruf.*, III, 12 ; PL., XXIII, 465 : et hoc vel Didymum, vel te, vel alium fecisse nescio quem...

6. Jérôme, *Apol. adv. Ruf.*, II, 15 ; PL., XXIII, 437 : ... multa in illo scandala reperiuntur, et apertissimae blasphemiae.

7. Jérôme, *Epist.*, 84, 11 ; PL., XXII, 752 : Eusebius et Pamphilus tantam inter se habuere concordiam, ut unius animae homines putes et ab uno alter nomen acceperit. Quomodo igitur inter se dissentire potuerunt, ut Eusebius in toto opere suo Origenem ariani probet dogmatis, et Pamphilus nicaenae synodi, quae fuit postea, defensorem ?

8. C. Delarue, *Admonitio ad Apolog. libell. S. Pamphili*, 8 ; PG., XVII, 535. Cf. J. Fontaninus, *Rufini presbyteri vita*, II, 5, 3 ss. ; PL., XXI, 155 s.

ments, dont 16 proviennent du livre I, 6 du livre II, et 4 du livre IV, figurent au livre I de l'Apologie.

On se rend compte de l'importance qu'aurait l'Apologie pour la critique textuelle du *De principiis*, si l'original grec était parvenu jusqu'à nous. Mais nous ne connaissons plus cet original ; et de la version latine, nous ne possédons qu'un livre, le seul qui ait jamais existé. Du moins pouvons-nous nous rendre compte, en lisant ce livre, même dans la traduction de Rufin[1], que le texte du *De principiis* était tel dans les premières années du quatrième siècle qu'on le lisait encore quelque cent ans plus tard. Les passages cités par Pamphile sont choisis parmi les plus intéressants du point de vue doctrinal, mais aussi parmi ceux qui peuvent s'accorder le plus facilement avec la doctrine orthodoxe reçue de son temps. Il faut ajouter d'ailleurs que le saint confesseur, écrivant avant le Concile de Nicée, n'avait pas en matière de terminologie trinitaire tous les scrupules qu'ont apportés les théologiens postérieurs, ce qui pouvait le rendre plus coulant sur le choix des textes à introduire dans son florilège. Or, nous retrouvons dans le *De principiis* tous les fragments cités par Pamphile dans son Apologie, et sans variante notable. L'ouvrage d'Origène et celui de Pamphile nous étant parvenus dans des traductions faites par le même interprète, l'argument n'est sans doute pas décisif ; et nous pouvons nous assurer que Rufin a dû se servir de sa première traduction, celle de l'Apologie, pour mener plus rapidement à bien son second travail. Rufin cependant a suivi fidèlement le texte de Pamphile qu'il avait sous les yeux, et Jérôme ne l'accuse pas de l'avoir falsifié. Au plus écrit-il de sa traduction :

« Paucisque testimoniis de Filio Dei et Spiritu Sancto commutatis, quae sciebas displicitura Romanis, caetera usque ad finem integra dimisisti, hoc idem faciens in apologia quasi Pamphili quod et in Origenis περὶ ἀρχῶν translatione fecisti [2]. »

Si saint Jérôme ne trouve rien autre à reprocher à la version de Rufin que quelques changements relatifs à la doctrine trinitaire, c'est qu'il n'y a en effet rien à lui reprocher. Quand

1. Cf. infra, livre II, chap. II.

2. Jérôme, *Apol. adv. Ruf.*, I, 8 ; PL., XXIII, 403. Un peu plus loin, *Apol. adv. Ruf.*, II, 15 ; PL., XXIII, 437, saint Jérôme revient sur la même accusation, mais il lui donne une forme beaucoup plus accentuée : « Quamvis de Eusebii libro multa subtraxerit, et in bonam partem de Filio et Spiritu Sancto nisus sit commutare. Cf. Id., II, 23 ; c. 446 : immutatis dumtaxat sensibus de Filio et Spiritu Sancto qui apertam blasphemiam praeferebant ; Id., III, 12 ; c. 465.

même, du point de vue qui nous intéresse ici, l'Apologie de Pamphile ne nous apprendrait rien autre chose que la conformité du texte du *De principiis*, tel que le lisait Rufin, avec celui qui était sous les yeux du saint martyr, il faudrait encore estimer hautement son témoignage.

III

Photius, qui avait lu l'Apologie de Pamphile [1], connaissait également bien d'autres apologistes d'Origène qu'il ne nomme pas et sur lesquels il ne donne aucun renseignement [2]. Un seul de ces apologistes obtient pourtant de sa part mieux qu'une mention rapide : c'est encore un anonyme qui avait écrit cinq livres pour Origène ; parmi les auteurs mentionnés dans l'ouvrage figuraient Denys d'Alexandrie, Demetrius, Clément, Pamphile et Eusèbe ; et l'absence de tout témoignage postérieur à Eusèbe permet de croire que peut-être cet écrivain vivait dans les premières années du IV^e^ siècle [3]. En tout cas c'était un origéniste fidèle, car il maintenait la doctrine de la préexistence des âmes en l'appuyant sur des témoignages scripturaires et sur des textes patristiques; il estimait d'autre part que sur la Trinité Origène n'avait rien enseigné d'hérétique, mais que s'il appuyait parfois un peu plus que de raison sur la distinction des personnes, c'était à cause de sa polémique contre le sabellianisme. Il ajoutait enfin que les formules choquantes d'Origène s'expliquaient les unes parce que l'auteur avait écrit en manière d'exercice (ἢ γυμνασίας αὐτῷ χάριν εἰρῆσθαι), les autres parce que des hérétiques les avaient subrepticement introduites dans ses écrits (ἢ ὑπό τινων ἑτεροδόξων τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασι παρεμβεβλῆσθαι) : en faveur de cette dernière explication était mentionnée, ou citée, la lettre d'Origène où celui-ci accusait ses adversaires d'avoir interpolé ses ouvrages. Il faut remarquer ici l'appel à la théorie de l'interpolation : c'est la première fois après Origène que nous la rencontrons exprimée d'une manière explicite. Nous aimerions savoir si l'anonyme apportait en sa faveur d'autres arguments que la lettre du maître à ses amis d'Alexandrie.

Après avoir fourni ces renseignements généraux, Photius indique les quinze objections contre lesquelles l'apologiste

1. Photius, *Biblioth.*, cod. 118 ; PG., CIII, 396.
2. Id., *ibid.*
3. Photius, *Biblioth.*, cod. 117 ; PG., CIII, 393.

défendait Origène. Les objections sont intéressantes non seulement parce qu'elles font connaître le sens des attaques dirigées contre le grand docteur ; mais surtout parce qu'elles paraissent empruntées, du moins en partie, au *De principiis*, et que, dans leur énoncé même, elles reproduisent parfois les termes d'Origène. A cause de cela elles doivent être citées.

Τὰ δὲ κεφάλαιά ἐστι ταῦτα· φασὶν αὐτὸν παραγγέλλειν

1° μὴ προσεύχεσθαι τῷ υἱῷ

Cf. Théophile d'Alexandrie, *Epist. pasch.*, I, 14 (ap. Jérôme, *Epist.* 96; PL., XXII, 784 ; éd. Hilberg, t. II, p. 173) : non esse orandum Filium, neque cum Filio Patrem ; Augustin, *De haeres. ad Quodvultdeum*, 43. On ne trouve pas cette formule dans le *De principiis*. Par ailleurs Origène adresse souvent des prières au Fils et recommande de le prier. Cf. *in Ezech. hom.* XII, 5 ; PG., XIII, 757 ; *in Luc. hom.* XV ; PG., XIII, 1839 ; *Cont. Cels.* V, 11 ; éd. Koetschau, t. II, p. 12. Cf. F. Prat. *Origène*, p. 59-61.

2° καὶ μὴ εἶναι αὐτὸν ἁπλῶς ἀγαθὸν

De princ., I, 2, 13 ; p. 47, 4 (ap. Justinien, *Epist. ad Men.*, Mansi, *Concil.*, t. IX, 525) : ὅτι εἰκὼν ἀγαθότητος τοῦ θεοῦ ἐστιν, ἀλλ' οὐκ αὐτοαγαθόν. Cf. Jérôme, *Epist.* 124, 2 ; PL., XXII, 1060 : Filium non esse bonum.

3° καὶ μὴ γινώσκειν τὸν πατέρα ὡς αὐτὸς ἑαυτόν

De princ., IV, 4, 8 ; p. 360, 6-7 (ap. Justinien, *loc. cit.*, 525) : ὥστε καὶ ἐν τῷ νοεῖν ὁ πατὴρ †μειζόνως καὶ τρανοτέρως, καὶ τελειοτέρως νοεῖται ὑφ' ἑαυτοῦ ἢ ὑπὸ τοῦ υἱοῦ. Cf. Jérôme, *Epist.* 124, 13 ; PL., XXII, 1071 : Patrem esse maiorem dum perfectius et purius a semetipso cognoscitur quam a Filio.

4° καὶ τὰς λογικὰς φύσεις εἰς ἀλόγων εἰσκρίνεσθαι σώματα

De princ., I, 4, 2 (?), p. 64, 15 = Jérôme, *Epist.* 124, 3 ; PL., XXII, 1061 : ut ad vitia veniens inrationabilium iumentorum possit crasso corpore conligari. Cf. *De princ.*, I, 8, 4 ; p. 104, 8-13 ; Jérôme, *Epist.* 124, 4 ; PL., XXII, 1063.

5° καὶ εἶναι μετεμσωμάτωσιν

Cf. Jérôme, *Epist.* 124, 16 ; PL., XXII, 1071 : Μετεμψύχωσιν quoque et abolitionem corporum [per] hoc rursum sentire convincitur... (Suit une citation tex-

tuelle : si quis autem successione variari ; *De princ.*, IV, 4, 8 ; p. 361). Plus haut, Jérôme avait écrit (*id. ib.* 4 ; c. 1063) : Et ad extremum ne teneretur pythagorici dogmatis reus, qui asserit μετεμψύχωσιν, post tam nefandam disputationem, qua lectoris animum vulneravit... De fait, Origène n'enseignait pas la métempsychose au sens pythagoricien. Cf. J. DENIS, *De la philosophie d'Origène*, p. 190 ss.

6° καὶ ὅτι ἡ τοῦ σωτῆρος ψυχὴ ἡ τοῦ Ἀδὰμ ἦν

On ne trouve rien de tel dans le *De princ.* Au l. II, 8, 2, p. 154, 3, commence une étude sur l'âme du Christ : Sed de Christi quidem anima omnem nobis adimet quaestionem ratio incarnationis occurrens. P. KOETSCHAU, *testim. ad h. loc.* propose d'introduire dans ce paragraphe le grief énoncé dans le livre qu'analyse Photius ; et il renvoie à JÉRÔME, *Apol. adv. Ruf.* II, 4 ; PL., XXIII, 407. Il semble plus exact que cette accusation est sans fondement dans le texte d'Origène.

7° καὶ ὅτι οὐκ ἔστιν αἰώνιος κόλασις

Cf. *De princ.*, I, 6, 2, p. 79, 22 ss. (= JÉRÔME, *Epist.* 124, 3 ; PL., XXII, 1061) ; *De princ.*, II, 8, 3, p. 160, 19-161, 2 (= JUSTINIEN, *Epist. ad Men.*, MANSI, *Concil.*, t. IX, 489 D.) Et sur la question de l'éternité des peines dans Origène, cf. F. PRAT, *Origène*, p. 99-103. L'anonyme de Photius ne cite pas littéralement mais rend bien ce qui paraît la pensée d'Origène.

8° οὐδὲ σαρκὸς ἀνάστασις

Cf. *De princ.*, II, 3, 2-7, p. 114, 21 ss. Tout ce chapitre est consacré à la question de savoir si l'esprit peut vivre sans enveloppe matérielle. *De princ.*, II, 10, 3, p. 175, 11, Origène entreprend d'expliquer sa pensée : « Nunc vero sermonem convertimus ad nonnullos nostrorum, qui vel pro intellectus exiguitate vel explanationis inopia valde vilem et abiectum sensum de resurrectione corporis introducunt. » L'accusation adressée à Origène de nier la résurrection a été souvent reproduite ; mais elle ne paraît pas exacte, du moins sous cette forme brutale. Cf. F. PRAT, *Origène*, p. 87-94.

9° καὶ ὅτι οὐ κακὸν ἡ μαγεία

Cf. Théophile d'Alexandrie, *Epist. synod.* 2 (ap. Jérôme, *Epist*, 92 ; PL., XXII, 763 s. ; éd. Hilberg, t. II, p. 150, 5) : Praescientiam quoque futurorum, quae soli Domino nota est, stellarum motibus tribuit, ut ex earum cursu et varietate formarum daemones futura cognoscant et vel agant aliqua vel ab his agenda demandent.

10° καὶ ὅτι ποιητικὴ τῶν πραττομένων ἡ ἀστρονομία

Id. ibid. : Ex quo perspicuum est eum idololatriam et astrologiam et varias ethnicorum fraudulentae divinationis praestigias approbare. P. Koetschau rapproche ce texte d'un passage, *De princ.*, III, 3, 3, p. 259, 3-15, où il est question des arts et des sciences : géométrie, poésie, magie. Ce rapprochement ne semble pas fondé. Cf. Rufin de Palestine, *De fide*, 20 (PL., XXI, 1133) : ideo posuit luminaria in firmamento in signa, ut eorum huiusmodi motus nobis fata nostra significent ; texte cité à propos de *De princ.*, I, 7, 5 ; p. 92, 19, où il est d'ailleurs question de toute autre chose que d'astrologie. L'accusation formulée par l'anonyme de Photius n'est pas justifiée. Comment la doctrine origéniste du libre arbitre s'accorderait-elle avec une théorie de l'εἱμαρμένη ?

11° καὶ ὅτι παύεται ὁ μονογενὴς τῆς βασιλείας

Cf. Théodore de Scythopolis, *Libel.*, anath. 4 ; PG., LXXXVI, 1, 233 C. Εἴ τις λέγει ἢ ἔχει ἢ φρονεῖ ἢ διδάσκει πέρας ἢ τέλος ἔξειν ποτὲ τὴν τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ βασιλείαν, ἀ. ἔ. *Concile de* 553, Anath. 12, ap. Mansi, *Concil.*, t. IX, 397. Sur ce reproche, adressé sans fondement à Origène, cf. D. Huet, *Origeniana*, II, II, qu. 3, 30, et qu. 11, 24-25 ; A. d'Alès, art. *Origénisme*, dans *Diction. Apol. de la foi cathol.*, fasc. XVI, c. 1247. Voir déjà Théophile d'Alexandrie, *Epist. synod.*, 2 (ap. Jérôme, *Epist.*, 92 ; PL., XXII, 762 ; éd. Hilberg, t. II, p. 150).

12° καὶ ὅτι ἐκ καταπτώσεως ἦλθον οἱ ἅγιοι

Cf. *Concile de 553*, anath. 4-5, ap. Mansi, *Concil.*, t. IX, 396 D-397 A, introduits

εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ' οὐ δι' ἑτέρων θεραπείαν

hypothétiquement par P. KOETSCHAU dans le texte du *De princ.*, II, 8, 3 ; p. 160, 1-12 ; cf. encore ÉPIPHANE, *haeres.*, 64, 4 ; THÉOPHILE D'ALEXANDRIE, *Epist. synod.*, 2 (ap. JÉRÔME, *Epist.* 92 ; PL., XXII, 763 ; éd. HILBERG, t. II, p. 149, 3) : De angelis quoque temeraria aliqua confinxit, ut cuncta in caelo ministeria servitutis Dei non sint in caelo creata, sed diversis lapsibus et nimis varia officiorum sortiti sunt nomina. Voir les textes réunis *De princ.*, I, 8, 1 ; p. 95, 14 ss. La reconstitution du texte original est très incertaine en ce dernier chapitre.

13° καὶ ὅτι ὁ πατὴρ καὶ τῷ υἱῷ ἀόρατος

Cf. *De princ.*, I, 1, 8 ; p. 25, 16-26, 2 (= JÉRÔME, *Cont. Joan. Hieros.* 7 ; PL., XXIII, 360) ; JÉRÔME, *Epist.* 124, 2 ; PL., XXII, 1060 : Deum Patrem per naturam invisibilem etiam a Filio non videri. RUFIN, *Apol. adv. Hieron.*, I, 19 ; PL., XXI, 556, prétend que ses adversaires traduisent : quia sicut Filius Patrem non videt, ita nec Spiritus Sanctus videt Filium ; mais il n'accepte pas lui-même cette traduction qu'il juge inexacte.

14° καὶ ὅτι τὰ χερουβὶμ ἐπίνοιαι τοῦ υἱοῦ εἰσιν

Je ne sais ce qui a pu donner lieu à ce reproche. En tout cas, l'on ne trouve rien de tel dans le *De principiis*.

15° καὶ ὅτι ἡ εἰκὼν τοῦ θεοῦ ὡς πρὸς ἐκεῖνον. οὐ ἐστιν εἰκών. καθ' ὃ εἰκὼν οὐκ ἐστιν ἀλήθεια

Cf. *De princ.*, I, 2, 6 ; p. 36, 7-10. La traduction de Rufin est ici inexacte. On se rapportera à la citation que donne Jerôme, *Epist.*, 124, 2 ; PL., XXII, 1060 : Filium, qui sit imago invisibilis Patris, comparatum Patri, non esse veritatem. Le parallélisme est complet entre les deux formules.

Parmi les objections que réfutait l'anonyme de Photius, quelques-unes semblent de date assez récente [1], et reposent évidemment sur une interprétation malveillante de la doctrine d'Origène ; ainsi celle d'après laquelle l'âme du Christ serait l'âme d'Adam lui-même ; celle qui voit dans les chérubins des *ἐπίνοιαι* du Fils. Les autres sont certainement emprun-

1. Ne serait-on pas amené par cela même à abaisser la date de cet ouvrage ; et peut-être à en faire un écrit du VI[e] siècle ? A vrai dire, le résumé de Photius est trop bref pour que l'on puisse beaucoup préciser.

tées au *De principiis*. Si elles n'ajoutent pas grand'chose à notre connaissance du texte original à cause de leur brièveté, elles n'en sont pas moins intéressantes à étudier : elles montrent comment il était facile, en prenant dans un sens absolu, des formules isolées de leur contexte, d'accuser Origène et de trouver chez lui le point de départ des plus grossières erreurs.

IV

Au cours du IVe siècle, bien d'autres auteurs que Pamphile et l'anonyme de Photius ont trouvé l'occasion de parler d'Origène et de citer quelques fragments du De *principiis*. Si peu importants que soient ces fragments, ils n'en apportent pas moins une contribution qui n'est pas à dédaigner pour notre connaissance du texte grec. De toutes ces citations, P. Koetschau a fait usage [1], et nous ne saurions rien ajouter aux renseignements qu'il apporte. Au plus devrons-nous nous arrêter quelque peu au témoignage de saint Épiphane, et nous demander si l'évêque de Salamine a reproduit exactement les textes auxquels il prétendait se référer.

Dans les fragments de Marcel d'Ancyre, nous trouvons deux citations du *De principiis*. La première comprend les tout premiers mots de la préface : *οἱ πεπιστευκότες καὶ πεπεισμένοι* [2] ; Marcel veut prouver que cette formule est empruntée au Gorgias de Platon, dans lequel nous lisons en effet : *ἀλλὰ μὴν οἵ τέ γε μεμαθηκότες πεπεισμένοι εἰσὶ καὶ οἱ πεπιστευκότες* [3]. Eusèbe, pour montrer l'originalité du docteur alexandrin, complète le texte et donne toute la première phrase d'Origène : *οἱ πεπιστευκότες — ἡ ἀλήθεια*. La seconde citation de Marcel [4] se réfère au livre IV, 4, 1 (28), p. 348, 5-10 : *ὥρα ἐπαναλαβόντα — τὸν προβεβλημένον* La traduction de Rufin suit exactement le texte grec, sauf pour un mot : au sujet du Père, Marcel fait dire à Origène qu'il est *ἀδιαίρετος καὶ ἀμέριστος υἱοῦ*, tandis que Rufin lit : cum invisibilis sit et inseparabilis a Filio. L'Apologie de Pamphile porte également invisibilis, de sorte que l'on doit

1. Cf. P. Koetschau, *Origenes' Werke*, t. V, p. xvi-xviii. Une très riche collection de *Testimonia* a été rassemblée dans les *Origeniana* de Huet.

2. Marcel, ap. Eusèbe, *Contra Marcel.*, i, 4, 25 ; éd. Klostermann, p. 23, 12.

3. Platon, *Gorgias*, 454 D. Cf. encore II *Tim.*, 1, 12 ; Justin, *Apol.* i, 8, 3 ; *De resurr.*, 5 ; Clément d'Alex., *Stromat.*, v, 85.

4. Marcel, ap. Eusèbe, *Cont. Marcel*, i, 4, 19-20 ; éd. Klostermann, p. 21, 15-22.

admettre que le texte lu par Rufin contenait le mot *ἀόρατος* [1].

Saint Athanase s'appuie sur le témoignage d'Origène pour prouver la consubstantialité des personnes divines. Dans le *De decretis nicaeni synodi* [2], il cite deux fragments du *De principiis*, IV, 4, 1 (28) ; p. 349, 25-350, 3 et p. 350, 14-17, en les faisant précéder d'un remarquable éloge d'Origène. Le premier fragment a son parallèle dans la traduction de Rufin : *εἰ ἔστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ — καὶ ζωὴ οὐκ ἦν.* Le second au contraire n'est pas rendu par la version latine : *ἀλλ' οὐ θέμις — χαίρων νοηθήσεται.* La quatrième lettre à Sérapion mentionne encore Origène, le savant et le laborieux (*Ὠριγένης ὁ πολυμαθὴς καὶ φιλόπονος*), à coté de Théognoste au sujet des péchés contre le Saint Esprit [3] ; mais elle n'apporte pas de citations littérales. Du moins la traduction de Rufin ne présente aucun parallèle satisfaisant : il n'est pas impossible que le traducteur ait abrégé ou omis certains détails en un chapitre particulièrement scabreux [4].

Saint Épiphane consacre à Origène et à l'origénisme toute l'hérésie 64 de son *Panarion*. Mais il passe très rapidement sur l'exposé des faits ; et ce n'est guère que dans son chapitre 4 que l'on peut trouver quelques données intéressantes pour la critique textuelle.

... πρῶτον μὲν ὅτι ὁ υἱὸς ὁ μονογενὴς ὁρᾶν τὸν πατέρα οὐ δύναται, ἀλλ' οὔτε τὸ πνεῦμα τὸν υἱὸν δύναται θεάσασθαι οὔτε μὴν ἄγγελοι τὸ πνεῦμα, οὔτε οἱ ἄνθρωποι τοὺς ἀγγέλους [5] = *De princ.*, I, 1, 8 ; p. 25, 16-26, 2. La partie de la phrase, relative aux anges qui ne peuvent voir l'Esprit et aux hommes qui ne peuvent voir les anges, n'appartient pas à ce passage du *De principiis*, ni même, à ce qu'il semble, à aucun passage de l'ouvrage [6].

1. P. Koetschau, *Apparatus ad loc.* E. Klostermann voulait au contraire corriger la leçon de Rufin et lire indivisibilis. La confusion est certainement facile entre les deux mots.

2. Athanase, *De decret. nic. synod.*, 27 ; PG., XXV, 465.

3. Athanase, *Epist. IV ad Serap.*, 9-10 ; PG., XXVI, 649. P. Koetschau rapporte les données de la lettre à Sérapion à *De princ.*, I, 3, 5 ; p. 55, 4 ss. mais il ne croit pas que, malgré l'apparence, il s'agisse d'une citation textuelle.

4. Le *De communi essentia.*, 49, PG., XXVIII, 73, et la *quaest.* 72 *ad Antioch.*, PG., XXVIII, 641, citent *De princ.*, II, 10, 8 ; p. 182, 16, mais par voie d'allusion. Ce sont d'ailleurs des écrits d'origine douteuse.

5. Épiphane, *Haeres.*, 64, 4 ; PG., XLI, 1076.

6. Cf. Épiphane, *Ancorat*, 63 : ἀλλά φησιν ὡς οὐ δύναται ὁρᾶν τὸν πατέρα ὁ υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα οὐ δύναται ἰδεῖν τὸν υἱὸν καὶ πάλιν οἱ ἄγγελοι οὐ δύνανται ἰδεῖν τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ οἱ ἄνθρωποι οὐ δύνανται ἰδεῖν τοὺς ἀγγέλους. Ici les deux passages sont très nettement présentés comme venant d'endroits différents.

Ἐκ γὰρ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς τοῦτον εἰσηγεῖται, κτιστὸν δὲ ἅμα. Βούλεται δὲ ὡς κατὰ χάριν τὸν υἱὸν αὐτὸν καλεῖσθαι λέγειν [1]. Ces « deux accusations recueillies par saint Épiphane sont si extraordinaires, si opposées à la doctrine constante d'Origène, si contradictoires en elles-mêmes, que nous ne savons où l'illustre évêque de Salamine a dû les puiser ; et, comme elles arrivent dénuées de preuves, il n'est pas plus possible de les réfuter que de les soutenir [2]. »

Εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλαι αὐτοῦ πτώσεις μείζους, τὴν ψυχὴν γὰρ τὴν ἀνθρωπείαν λέγει προϋπάρχειν, ἀγγέλους δὲ τούτους εἶναι καὶ δυνάμεις ἄνω, ἐν ἁμαρτίαις δὲ ἀμπλακησάσας, καὶ τούτου ἕνεκεν εἰς τιμωρίαν εἰς τοῦτο τὸ σῶμα κατακεκλεισμένας, πεπέμφθαι δὲ ἀπὸ θεοῦ εἰς τιμωρίαν, ὅπως ἐνταῦθα πρώτην κρίσιν ὑποδέξωνται. Διόπερ, φησὶ, καὶ δέμας κέκληται τὸ σῶμα διὰ τὸ δεδέσθαι τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι. [3] Ce passage est présenté par P. Koetschau comme résumant sans doute la première partie du chapitre 8 du premier livre du *De principiis* ; et les mots πεπέμφθαι δὲ — ἐν τῷ σώματι sont même introduits par lui, au moins à titre conjectural, dans le texte [4]. Il est vraisemblable que la traduction de Rufin a beaucoup abrégé ce passage ; et le résumé d'Épiphane exprime bien des idées origénistes. Mais il est beaucoup moins assuré que l'hérésiologue reproduise les termes mêmes d'Origène [5].

Par contre lorsqu'Épiphane écrit ensuite que, selon Origène, l'âme a reçu son nom de ψυχή, « διὰ τὸ ἄνωθεν πεψύχθαι », il donne un renseignement exact, car nous lisons dans la traduction de Rufin : « Requirendum est ne forte et nomen animae, quod graece dicitur ψυχή, a refrigerando de statu diviniore ac meliore dictum sit et translatum inde, quod ex calore illo naturali et divino refrixisse videatur [6] ». Théophile d'Alexandrie confirme tout à fait sur ce point la traduction de Rufin [7].

Enfin, Épiphane cite quelques textes scripturaires apportés, dit-il, par Origène en faveur de sa doctrine, et mal interprétés par lui : Τὸ γὰρ εἰπεῖν, φησί, τὸν προφήτην πρὶν ἢ ταπεινωθῆναί με, ἐγὼ ἐπλημμέλησα, ἐξ αὐτῆς φησι τῆς ψυχῆς ὁ λόγος, ὡς ἄνω ἐν οὐρανῷ ἐπλημμέλησε πρὶν ἢ ἐν τῷ σώματι τεταπεινώσθαι, καὶ τὸ εἰπεῖν ἐπίστρε-

1. Épiphane, *Haeres.*, 64, 4 ; PG., XLI, 1076.

2. F. Prat, *Origène*, p. 51.

3. Épiphane, loc. cit.

4. P. Koetschau, op. cit., p. cxvi ; cf. *De princ.*, I, 8, 1 ; p. 97, 2-4. Justinien, *Epist. ad sanct. synod.*, Mansi, *Concil.*, t. IV, 536 DE : ὅθεν ὁ Πλάτων δέμας τὸ σῶμα καὶ σῆμα ἐκάλεσεν, ὡς οἱονεὶ τῆς ψυχῆς ἐν τούτῳ δεδεμένης καὶ τεθαμμένης.

5. Cf. cependant, *De princ.*, II, 10, 8 ; p. 182, 14 : Similiter quoque etiam de carcere sentiendum est.

6. *De princ.*, II, 8, 3, p. 157, 14-158, 1.

7. Théophile d'Alexandrie, *Epist. pasch.*, 1, 17, ap. Jérôme, *Epist.* 96 ; PL., XXII, 787 ; éd. Hilberg, t. II, p. 177 : animas idcirco vocitatas, quod calorem mentis et in Deum ferventissimae caritatis amiserint, ut ex frigore nomen acceperint.

ψον ἡ ψυχή μου εἰς τὴν ἀνάπαυσίν σου, ὡς τοῦ ἀνδραγαθήσαντος ἐνταῦθα ἐν ἀγαθοεργίᾳ ἐπιστρέφοντος εἰς τὴν ἄνω ἀνάπαυσιν διὰ τὴν αὐτοῦ τῆς ἐργασίας δικαιοπραγίαν [1]. Rufin fait allusion à ces commentaires en citant le second des textes apportés par Épiphane: « Unde et propheta tale videtur ostendere cum dicit : Revertere, anima mea in requiem tuam [2]. » Cette phrase est d'ailleurs la traduction exacte d'un fragment cité par Justinien [3]. Dans le *Cont. Joan. Hieros.*, Jérôme signale les deux textes de saint Épiphane: « Unde postea in consolationem suam anima loquitur in Psalmis : Priusquam humiliarer ego deliqui ; et : Revertere anima mea in requiem tuam; et: Educ de carcere animam meam; et cetera his similia [4]. » On peut seulement se demander si les commentaires eux-mêmes ne sont pas l'œuvre d'Épiphane ; et si l'on a le droit d'introduire tout le morceau dans le texte du *De principiis* [5], Il est vrai que tout le chapitre *De anima* semble assez maltraité dans la traduction de Rufin : peut-être P. Koetschau veut-il y mettre trop de choses et doit-on reprocher à sa critique d'être un peu trop défiante pour l'œuvre de Rufin.

En somme les renseignements fournis par saint Épiphane n'ont pas tous le même poids. Les uns paraissent sans valeur. Les autres, et c'est heureusement le plus grand nombre, se replacent sans trop de peine dans les cadres fournis par la traduction latine. On peut y retrouver quelques-unes des expressions d'Origène. Et naturellement on ne saurait guère exiger davantage d'un résumé aussi bref que celui donné par l'évêque de Salamine.

Aux écrivains que nous avons signalés, nous ne voyons guère à ajouter que saint Grégoire de Nysse et Didyme d'Alexandrie. Saint Grégoire de Nysse était un grand admirateur d'Origène, et il connaissait le *De principiis*. Dans son traité *De hominis opificio*, il écrit en effet : *Τάχα γὰρ οὐκ ἔξω τῆς προκειμένης ἡμῖν πραγματείας ἐστὶ τὸ διεξετάσαι τὸ ἀμφιβαλλόμενον ἐν ταῖς ἐκκλησίαις περὶ ψυχῆς τε καὶ σώματος· τοῖς μὲν γὰρ τῶν πρὸ ἡμῶν δοκεῖ, οἷς ὁ περὶ τῶν ἀρχῶν ἐπραγματεύθη λόγος, καθάπερ τινὰ δῆμον* [6]... et bien que le nom d'Origène ne soit pas prononcé, on ne peut douter qu'il s'agisse de lui. La question est de savoir si saint Grégoire cite exactement les formules d'Origène, ou s'il se contente de

1. Épiphane, *Haeres.*, 64, 4 ; PG., XLI, 1076.
2. *De princ.*, II, 8, 3 ; p. 158, 21-22.
3. Justinien, *Epist. ad Men.*, Mansi, *Concil.*, t. IX, 529.
4. Jérôme, *Cont. Ioan. Hieros.*, 7 ; PL., XXIII, 360.
5. Cf. P. Koetschau, *op. cit.*, p. CXVIII.
6. Grégoire de Nysse, *De homin. opif.*, 28 ; PG., XLIV, 229 B.

reproduire dans les grandes lignes une de ses théories. La traduction de Rufin ne permet pas de répondre au problème ; car on n'y découvre rien qui réponde au développement fourni par saint Grégoire de Nysse. P. Koetschau s'efforce de prouver que la fin du chapitre 8 du premier livre est très écourtée dans la version latine [1] : on n'y trouve rien, ou presque rien de ce que saint Jérôme y lisait sur la transformation des anges et des âmes humaines en démons ; et peut-être même sur la descente de tous les esprits mauvais en des corps animaux [2]. Le Nysséen étudie précisément ces questions au passage indiqué du *De hominis opificio*, et dans un passage parallèle du *De anima* [3]. Il n'est pas impossible qu'il se soit assez inspiré d'Origène pour que l'on soit en droit de chercher dans son texte les doctrines du maître alexandrin. Il est par contre assez téméraire d'introduire même d'une manière hypothétique, l'argumentation de saint Grégoire au milieu du texte du *De principiis* ; et ce n'est pas l'incise *καθώς φασιν*, jetée comme en passant dans le raisonnement qui doit suffire à justifier cette introduction [4]. Si vraiment le Nysséen doit à Origène les idées qu'il expose sur la chute des âmes, il est plus prudent de ne pas chercher à combler, grâce à lui, une lacune, qui reste plus ou moins hypothétique dans le *De principiis*.

Didyme d'Alexandrie était lui aussi un disciple fidèle d'Origène. Nous savons par saint Jérôme [5] et par Socrate [6] qu'il avait composé un volume de commentaires sur le *De principiis*. Ces commentaires, très brefs [7], devaient être de simples scholies sur le texte d'Origène, et Didyme s'y efforçait de montrer que toutes les expressions suspectes, surtout celles qui ont rapport à la Trinité, lorsqu'on les entend avec bienveillance et impartialité, ont un sens orthodoxe. L'ouvrage de Didyme devait être très précieux et fournir une importante contribution à l'étude du texte d'Origène. Il a malheureuse-

1. P. Koetschau, *op. cit.*, p. cxviii.

2. Cf. Jérôme, *Epist.* 124, 4 ; PL., XXII, 1063 : Ad extremum sermone latissimo disputavit angelum sive animam aut certe daemonem... pro magnitudine neglegentiae et stultitiae iumentum fieri posse, et pro dolore poenarum et ignis ardore magis eligere ut brutum animal sit et in aquis habitet ac fluctibus et corpus adsumere huius vel illius pecoris. Il est sûr que le chapitre assez court de Rufin paraît bien éloigné de représenter quelque chose qui corresponde à ce sermo latissimus.

3. Grégoire de Nysse, *De anima et resurr.*, PG., XLVI, 112 C-113 D.

4. *De princ.*, I, 8, 4 ; p. 102, 12-104, 7.

5. Jérôme, *Apol. adv. Ruf.*, I, 6 ; PL., XXIII, 402.

6. Socrate, HE., IV, 25 ; PG., LXVII, 518.

7. Jérôme, *Apol. adv. Ruf.*, II, 16 ; PL., XXIII, 438.

ment disparu. Au plus en connaîtrions-nous encore un σχόλιον que, d'après saint Jérôme, Rufin aurait substitué dans sa traduction, au texte d'Origène pour expliquer comment le Fils ne voit pas le Père [1].

Les informations que nous venons de réunir, représentent le meilleur de notre science sur l'histoire du texte du *De principiis* jusqu'à la fin du IVe siècle. Dès avant la mort d'Origène, les ouvrages du maître étaient interpolés ou corrompus par des adversaires malveillants : voilà le fait dont témoigne avant tout la lettre d'Origène à ses amis d'Alexandrie. Jusqu'où pouvaient s'étendre ces altérations ? et dans quelle mesure le *De principiis* en était-il victime ? il nous est impossible de le dire. La théorie de l'interpolation, reprise par l'anonyme de Photius, sera développée en Occident par Rufin : nous aurons à y revenir. En Orient, Pamphile, qui est au début du IVe siècle notre meilleur témoin, connaît un texte qui semble avoir été substantiellement le même que celui qu'on lisait cent ans plus tard. Saint Athanase, saint Épiphane, saint Grégoire de Nysse lisent encore le même texte. C'est aussi ce texte que saint Grégoire de Nazianze et saint Basile utilisent pour le recueil d'extraits auquel ils donnent le nom de *Philocalie.*

1. Jérôme, *Apol. adv. Ruf.*, II, 11 ; PL., XXIII, 435.

CHAPITRE III

La Philocalie

I. Date et caractères de la Philocalie. — II. La Philocalie et le texte du *De principiis*. Omissions et arrangements.

I

Avec saint Épiphane, saint Grégoire de Nysse et Didyme d'Alexandrie, nous sommes arrivés jusque vers la fin du IVe siècle. Tous ces écrivains connaissent le *De principiis* : ils en citent des fragments ; ils en font des commentaires. Pratiquement, ils ne nous fournissent pas une contribution très importante pour l'étude du texte d'Origène ; et c'est pour cela que nous avons pu les mentionner assez rapidement.

Nous devons maintenant revenir en arrière et nous arrêter davantage à l'étude de la Philocalie. On sait que ce nom sert à désigner un recueil des plus beaux morceaux d'Origène, recueil composé par saint Grégoire de Nazianze et saint Basile, très probablement pendant un séjour que fit Grégoire en 358 dans le Pont, auprès de son ami [1]. Quelques années plus tard, aux environs de la fête de Pâques 382, c'est-à-dire après la mort de Basile, Grégoire envoya un exemplaire de la Philocalie à l'un de ses amis, Théodore de Tyane, comme un souvenir et comme un guide utile pour ses travaux : *ἵνα δέ τι καὶ ὑπόμνημα παρ' ἡμῶν ἔχῃς, τὸ δ' αὐτὸ καὶ τοῦ ἁγίου Βασιλείου πυκτίον ἀπεστάλκαμέν σοι τῆς Ὠριγένους φιλοκαλίας, ἐκλογὰς ἔχον τῶν χρησίμων τοῖς φιλολόγοις* [2]. C'est du texte

1. O. Bardenhewer, AKL., t. III, p. 132. F. Loofs, art. *Gregor von Nazianz*, dans PRE³, t. VII, p. 141, combat la date traditionnelle. Selon lui le séjour de Grégoire dans le Pont en 358 aurait eu le caractère d'une simple visite, beaucoup trop courte pour qu'on puisse placer, durant ce temps, la composition de la Philocalie. Mais le langage de Grégoire lui-même (*Epist.* VI ; *Orat.* II, 6) laisse entendre que sa visite s'est prolongée assez longtemps ; et d'autre part la rédaction d'un ouvrage tel que la Philocalie, composé d'extraits, n'a pas dû demander un travail prolongé.

2. Grégoire de Nazianze, *Epist.* CXV.

ainsi adressé à Théodore que dérivent, par l'intermédiaire d'une recension copiée vraisemblablement au VI^e siècle, tous nos manuscrits de la Philocalie [1].

Ces manuscrits sont très nombreux. Dans son étude sur la tradition des livres contre Celse, P. Koetschau en énumère 54 [2] ; il en ajoute encore 6 dans l'introduction de son édition du *Contra Celsum* [3]. Tandis que disparaissaient de la circulation les œuvres d'Origène, condamné comme hérétique par les conciles [4], on continuait à recopier la Philocalie qui se recommandait du nom des deux grands saints de Cappadoce. Sans doute, on s'étonnait parfois à la pensée que de si illustres docteurs eussent couvert de leur patronage d'importants fragments d'Origène : en tête du manuscrit d'où proviennent nos copies de la Philocalie, se trouvait un prologue, fidèlement reproduit par les scribes postérieurs, et qui explique dans quelles conditions a été entreprise la Philocalie ainsi que la valeur qu'il faut lui reconnaître [5].

Ce qu'il y a de sûr, c'est que le recueil de Basile et de Grégoire nous a conservé de très longs extraits du *De principiis*, environ la sixième partie de l'ouvrage entier. Grâce à ces extraits, nous sommes encore en mesure de connaître, mieux que par les petits fragments découpés de façon si arbitraire, l'œuvre capitale d'Origène. Nous avons ici affaire à des chapitres entiers dans lesquels les arguments s'enchaînent, et la méthode du maître alexandrin, ses hésitations et ses doutes, mais aussi ses audaces métaphysiques apparaissent en plein relief.

Naturellement, les passages du *De principiis* copiés par les deux amis de Cappadoce sont ceux dont l'orthodoxie leur paraît impeccable. Rien n'est transcrit de ce qui regarde les doctrines trinitaires : saint Basile, qui citait Origène comme un témoin de la divinité du Saint Esprit, reconnaissait pourtant que certaines de ses formules laissaient à désirer [6] ; et en tout état de choses la terminologie théologique s'était bien précisée depuis le milieu du III^e siècle. Rien non plus n'est copié de ce qui a rapport à l'origine des âmes et à leur destinée

1. P. Koetschau, *Textüberlieferung der Bücher des Origines gegen Celsus*, TU., VI, 1 ; Leipzig, 1889 ; p. 130. J. A. Robinson, *The Philokalia of Origen* ; Cambridge, 1893, p. VIII, s.

2. P. Koetschau, *Textüberlieferung*, p. 83-85.

3. P. Koetschau, *Origenes' Werke*, t. I, Leipzig, 1899 ; p. LXVII, note 4.

4. A. d'Alès, *Origénisme*, dans *Diction. apolog. de la foi cathol.*, fasc. XVI.

5. J. A. Robinson, *The Philokalia*, p. 1-4.

6. Basile, *De Spiritu Sancto* 73 ; PG., XXXII, 204.

future : au IVe siècle ces problèmes restaient librement discutés, et nous savons que saint Grégoire de Nysse adoptait quelques-unes des hypothèses les plus hardies d'Origène ; mais Basile et Grégoire de Nazianze étaient moins audacieux ; et dans un recueil d'extraits destinés à l'édification et à l'instruction des fidèles, ils ne voulaient faire entrer que des textes choisis, dont la doctrine leur semblait assez sûre pour ne pas soulever d'objections.

Les objections pourtant ne manquèrent pas dans les siècles suivants. La Philocalie était une œuvre faite de sympathie et d'admiration. Sans être au sens strict des disciples d'Origène, Basile et Grégoire de Nazianze savaient reconnaître la valeur de ce grand esprit ; et ils partageaient au moins en partie ses vues sur la liberté humaine, sur l'inspiration de l'Écriture, sur la nécessité d'une exégèse allégorique. Dans les siècles postérieurs, le nom d'Origène suffit à faire rejeter de telles opinions. Les scribes qui recopièrent la Philocalie, ou les lecteurs qui s'avisèrent de l'étudier, ne craignirent pas de marquer souvent leur mépris ou leur haine pour les idées qu'ils y trouvaient exprimées. Le codex Venetus 47 (XIe siècle) est le meilleur de nos manuscrits de la Philocalie [1]. En plusieurs endroits, il porte, écrit de première main par le copiste, ce simple mot *αἱρε[τικά]* [2]. Une fois la note est plus longue et les reproches sont précisés : le copiste note d'abord *σημ[είωσαι]*, puis il ajoute : *αἱρετικ[όν] ψε[κτόν], οὐχ ὡραῖον ἔμψυχόν φησι τὸν ἥλιον εἶναι καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας· καὶ διὰ τοῦτο ὡς αἱρετ[ικὸν] ψε[κτὸν] διήλεγξα.* Un lecteur du XIIIe siècle, en lisant cette appréciation la reprend et la complète de cette manière : *ποῖον αἱρετικὸν ἐνταῦθα λέγεις ὁ ταῦτα γράψας ; ὅτι μὲν γὰρ ἐμψύχους καὶ λογι[κοὺς] λέγει τοὺς ἀστέ[ρας] ὡριγέ[νης] οἴδαμεν, ἐνταῦθα δὲ οὐδὲ εἶπεν οὔτε ἐμψύχ[ους] οὔτε ἀψύχους* [3]. Le lecteur a ici raison, et c'était le scribe qui s'était laissé entraîner trop loin par son amour de l'orthodoxie : à l'endroit visé, il n'est pas question de l'âme des astres encore que ce soit là, comme nous le savons, une doctrine origéniste.

D'autres remarques du copiste peuvent être citées. Origène

1. P. Koetschau, *Textüberlieferung*, p. 117 ss. Sur les scholies marginales du Venetus 47, cf. P. Koetschau, *Beiträge zur Textkritik von Origenes' Johanneskommentar*, TU. NF., xiii 2 ; Leipzig, 1905 ; p. 11 ss.

2. Cf. J. A. Robinson, *The Philokalia*, p. 21, 19 ; 22, 2 s., 8 s. ; 29, 32 32, 9 s. ; 164, 9.

3. *De princ.* iv, 1, 7 ; p. 303, 6 ss. ; J. A. Robinson, *The Philokalia*, p. 13, 10 s.

écrit que le Sauveur a enseigné pendant un an et quelques mois [1] ; et le scribe signale cette opinion : *ση[μείωσαι] ὅτι σφάλλεται περὶ τὸν χρόνον τὸν [τῆς] διδασκαλίας τοῦ σωτῆρος.* Ailleurs, Origène déclare qu'on ne peut entendre au sens littéral la parole du Sauveur sur le scandale : « Si ton œil droit te scandalise, arrache-le (*Matth.*, V, 28). [2] » De seconde main, une note réfute pareille doctrine : *ἀλλ' ἡμεῖς, ὦ καλὲ καὶ φίλ[ε] ὠριγέν[ες], ἀκούοντες τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰπόντος ὅτι ὃς [ἂν] ἐμβλέψῃ[?] γυναικὶ[?] π̂[= πως ?] πρὸς ἐπιθυμ[ῆσαι], [ἤ]δη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, εἶτ' ἐπάγοντος εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμ[ός] σου ὁ δεξιὸς σκανδαλί[ζει] σε[?] καὶ τὰ ἑξῆς, πράγματα εἰρῆσθαι ταῦτα ἐξεδεξάμεθα.*

On voit aussi que, malgré le soin apporté par Grégoire de Nazianze et Basile, la Philocalie trouva des contradicteurs tenaces : ce sont surtout les explications allégoriques de l'Écriture et les opinions relatives au dogme christologique qui étonnent le copiste du Venet. 47 et ses lecteurs. Il faut ajouter pourtant que le même copiste sait apprécier parfois les pensées d'Origène, et qu'il marque alors son approbation avec autant de soin qu'il avait noté ses critiques. Ainsi le voyons-nous indiquer à propos de l'incarnation : *ὅτι θεὸς ἀληθῶς ἐνανθρωπήσας ὁ Χριστός* [3] ; signaler l'interprétation du psaume 71 : *ση[μείωσαι] τὴν ἑρμηνείαν ἐκ τοῦ οα̂ ψαλμοῦ* [4] ; celle d'Isaïe, VII, 13 : *ση[μείωσαι] τὴν ἑρμηείαν* [5]. Le titre du chapitre II du IVe livre est indiqué de la manière suivante : *σχό[λαζε]* (ou bien *σχό[λιον]*) : *πῶς ἀναγνωστέον καὶ νοητέον τὴν θείαν γραφήν* [6], ce qui est une manière d'approbation. La même approbation est encore exprimée au sujet de la distinction entre le corps et l'âme de l'Écriture : *σημείωσαι ἀκριβῶς πάντα τὰ ἐν τῷ τόπῳ* [7]. Un peu plus loin, c'est de la seconde main que provient cette note : *σημ[είωσαι] ἀκριβῶς τὸ λεγόμενον*

1. *De princ.* IV, 1, 5 ; p. 299, 9 ; J. A. ROBINSON, *The Philokalia*, p. 11, 8 ss. Cf. ORIGÈNE, *in Luc. hom.* 32 ; PG., XIII, 1883 ; *in Matth. comment. ser.* 40 ; PG., XIII, 1657.

2. *De princ.* IV, 3, 3 ; p. 327, 12 ss. ; J. A. ROBINSON, *The Philokalia*, p. 26, 14.

3. *De princ.* IV, 1, 3 ; p. 296, 6 ss. ; J. A. ROBINSON, *The Philokalia*, p. 9, 16 ss.

4. *De princ.* IV, 1, 5 ; p. 299, 11-14. J. A. ROBINSON, *The Philokalia*, p. 11, 13 ss.

5. *De princ.* IV, 1, 5 ; p. 300, 2 s. ; J. A. ROBINSON, *The Philokalia*, p. 11, 19 s.

6. *De princ.* IV, 2, inscr. ; p. 305, 9 ; J. A. ROBINSON, *The Philokalia*, p. 14, 14 ss.

7. *De princ.*, IV, 2, 8 ; p. 320, 15 ; J. A. ROBINSON, *The Philokalia*, p. 22, 32 ss.

περὶ πάσης τῆς ἁγίας γραφῆς ὡς πᾶσα μὲν ἔχει τὸ πνευματικὸν, οὐ πᾶσα δὲ ἐπιδέχεται τὸ σωματικὸν καὶ κατὰ τὸ ἑαυτοῦ [?] [1].

Toutes ces notes étaient intéressantes à signaler, puisqu'elles nous font connaître l'impression que produisait sur un copiste du XIII[e] siècle la lecture de la Philocalie [2]. Sans doute était-ce bien auparavant que l'on avait éprouvé les mêmes sentiments en parcourant ce recueil des plus beaux passages d'Origène. Il est assez curieux que ce sont presque uniquement les extraits du livre IV, relatifs à l'Écriture Sainte, qui provoquent des commentaires. Les pages du livre III qui concernent la liberté humaine paraissent avoir beaucoup moins retenu l'attention : leur doctrine cependant est tout aussi caractéristique de la manière d'Origène.

Les excerpteurs de la Philocalie en effet, s'ils laissent de côté les pages du *De principiis* consacrées à l'étude des personnes divines et à l'examen des problèmes sur l'origine et la destinée des âmes, n'en sont pas moins sympathiques à Origène ; et c'est avec sympathie qu'ils reproduisent de longs fragments de ses ouvrages. Du *De principiis* proviennent deux longs extraits : le premier provient du livre III et est consacré au problème du libre arbitre. Il porte dans la Philocalie le titre suivant : περὶ αὐτεξουσίου καὶ τῶν δοκοῦντων τοῦτο ἀναιρεῖν ῥητῶν γραφικῶν λύσις καὶ ἑρμηνεία ἐκ τοῦ περὶ ἀρχῶν τρίτου τόμου ; il constitue le chapitre 21 de l'ouvrage et couvre 25 pages de l'édition Robinson [3]. Ce chapitre se présente comme un bloc, sans omissions ni lacunes. Le second extrait est tiré du livre IV ; il est relatif à l'inspiration et à l'interprétation des livres sacrés. Le chapitre I de la Philocalie qui contient ce morceau est intitulé : περὶ τοῦ θεοπνεύστου τῆς θείας γραφῆς, καὶ πῶς ταύτην ἀναγνωστέον καὶ νοητέον, τίς τε ὁ τῆς ἐν αὐτῇ ἀσαφείας λόγος καὶ τοῦ κατὰ τὸ ῥητὸν ἔν τισιν ἀδυνάτου ἢ ἀλόγου ἐκ τοῦ δ' τόμου τοῦ περὶ ἀρχῶν, καὶ διαφόρων ἄλλων συνταγμάτων Ὠριγένους [4]. Il semble que dans l'original, tout le morceau se suivait sans divisions ; la traduction latine de Rufin, ou du moins le *Codex Lucullanus*

1. *De princ.* IV, 3, 5 ; p. 331, 13 ss. ; J. A. Robinson, *The Philokalia*, p. 28, 17 ss.

2. P. Koetschau, *Zur Textkritik*, p. 13 ss. Quelques scholies du Venetus 47, intéressantes du point de vue grammatical, historique et littéraire, sont même plus anciennes et doivent avoir été reproduites fidèlement par le copiste qui les a trouvées dans le manuscrit qu'il transcrivait. Ces scholies sont reproduites dans l'ouvrage indiqué de P. Koetschau ; l'une d'elles renferme une indication relative au César Bardas (860-866).

3. J. A. Robinson, *The Philokalia*, p. 152-177.

4. Photius donne simplement le titre : ὅτι θεῖαι αἱ γραφαὶ καὶ ὅπως δεῖ ἀναγινώσκειν καὶ νοεῖν τὰς γραφάς (cod. 8)

d'où dérivent nos copies actuelles [1] le coupe en 3 chapitres qui correspondent d'ailleurs assez exactement aux sections marquées par le titre grec. Tel quel le fragment en question occupe 26 pages dans l'édition de Robinson [2]; il est également donné comme un tout, qui ne comporte pas de lacunes : une seule omission est marquée vers la fin, où les mots καὶ μεθ' ἕτερα indiquent que quelque chose a été laissé de côté par les excerpteurs.

II

On doit se demander, et c'est la première question que nous ayons à examiner, si les fragments transmis par la Philocalie sont complets et s'il n'arrive pas quelquefois à Grégoire de Nazianze et à Basile de laisser de côté quelques expressions ou quelques passages suspects. Nous n'avons pas, semble-t-il, à faire l'hypothèse inverse, celle de surcharges, d'interpolations, de commentaires introduits dans le texte original. Un excerpteur n'est pas un glossateur, et il est plus facile d'ailleurs de supprimer purement et simplement une phrase difficile ou une formule incorrecte que de chercher à la justifier par des explications plus ou moins développées. Mais la tentation est grande de couper ; et il est important de savoir si les rédacteurs de la Philocalie n'y ont pas quelquefois cédé. Les fragments qu'ils ont transcrits représentent le meilleur de ce que nous possédons du texte du *De principiis*. Encore faut-il que ce texte soit pur.

Naturellement le problème est difficile à résoudre. Nous ne possédons pas d'autre moyen de contrôle que la traduction latine de Rufin, et, pour quelques rares passages, les extraits de la version de saint Jérôme transcrits dans la lettre à Avitus. Or nous verrons que Rufin est souvent suspect de développements oratoires, qu'il allonge sans raison apparente les formules contenues dans le texte grec [3]. On ne peut pas conclure tout d'un coup que les suppléments fournis par Rufin marquent autant de lacunes dans les extraits de la *Philocalie*. D'autre part, malgré ses défauts, la traduction de Rufin reste exacte dans l'ensemble; elle présente l'avantage certain d'avoir été faite dans un esprit favorable à Origène ; et chaque fois que des problèmes trop ardus de doctrine ne sont pas en jeu,

1. P. Koetschau, *Origenes' Werke*, t. V, p. LVIII s.
2. J. A. Robinson, *The Philokalia*, p. 7-33.
3. Cf. infra, livre II, chapitre II.

on est en droit de lui faire confiance. Heureusement pour nous — tout au moins du point de vue qui nous intéresse — les morceaux des livres III et IV sur lesquels nous pouvons faire porter la comparaison, sont des moins suspects en matière de théologie ; ils ont été choisis à dessein par saint Basile et saint Grégoire de Nazianze ; et nous savons que Rufin a exécuté avec un soin particulier cette partie de son travail [1]. Nous avons donc au moins quelques garanties grâce auxquelles nous pouvons espérer un contrôle assez exact du texte de la Philocalie. Nous indiquerons les additions ou les allongements présentés par Rufin par rapport au grec de la Philocalie, et nous verrons, à propos de chaque cas, ce qu'il convient d'en penser.

III, I, I ; p. 194, 10-14. Talia quaedam de repromissionibus — laetitiam ac beatitudinem contemplamur. Ces quatre lignes d'introduction manquent dans la Philocalie. Elles rattachent dans le texte de Rufin le début du livre III au dernier chapitre du livre précédent qui porte en effet pour titre *De repromissionibus* ; elles se justifient de la sorte, de la même manière que leur absence est toute naturelle dans le grec qui ne contient pas ce chapitre sur les promesses. Par contre le début donné par la Philocalie, avec la mention du kérygme ecclésiastique, cher à Origène, convient également pour ouvrir un livre nouveau. P. Koetschau estime donc que le passage en question est une addition de Rufin [2]. Il me paraît difficile de prendre parti.

III, I, 10 ; p. 211-33-212, 4. Ex quo fit ut uniuscuiusque propositum — si purgatum a vitiis fuerit et excultum. Cette phrase applique à la vie morale de l'homme la comparaison tirée de la terre cultivée. Le texte grec s'arrête à ces mots μιᾷ τῇ φύσει ὡς γῆ τυγχάνουσα ; et Rufin seul continue en disant que la terre, toujours semblable à elle-même reçoit pourtant des cultures différentes : non tamen unius eiusdemque culturae. Notre fragment développe et explique ces derniers termes. P. Koetschau est pour l'authenticité [3] ; mais J. A. Robinson croit que Rufin est l'auteur responsable de l'interpolation [4]. Je partagerais plutôt cette dernière opinion, car la phrase n'est pas indispensable au raisonnement déjà bien assez clair.

III, I, 11 ; p. 212, 24 : et infantes vestros et pecora vestra. Ces mots, à la fin d'une citation — non textuelle — d'*Exod.* 8. 28, 27, sont propres à Rufin. Le texte grec ne mentionne que les femmes. L'addition provient sans doute du traducteur [5].

1. Rufin, *Ad III librum de Princ. praefat.*, p. 193, 9 s.
2. P. Koetschau, *note ad h. loc.*
3. P. Koetschau, *note ad h. loc.* ; et *Einleitung*, p. cIII-cIV.
4. J. A. Robinson, *The Philokalia*, p. xxxIII.
5. Cf. G. Bardy, *Les citations bibliques d'Origène dans le De Principiis*, dans *Revue Biblique* 1919, p. 119.

III, I, 12 ; p. 215, 13-13 : sic equus si non assidui sessoris — praecipitem iuvenem reddet. Addition de Rufin qui ne peut s'empêcher de faire un développement littéraire avec réminiscences virgiliennes.

III, I, 12 ; p. 215, 17-23 : eos quos correptione — an periculum an gladius. Probablement encore addition de Rufin ; ici pourtant le doute est possible. Deux citations scripturaires, *Hebr.*, 12, 6 et *Rom.*, 8, 35 figurent dans ces lignes ; une telle accumulation est très origéniste. Il est beaucoup plus sûr que le long développement qui suit, p. 215, 26-216, 22, et n'a pas de parallèle en grec est de l'invention du traducteur.

III, I, 23 ; p. 242, 5. Le texte grec est certainement lacuneux en cet endroit, quoique rien n'indique l'omission de quelques lignes. Il est question des résultats du libre arbitre, qui permet aux esprits de passer sans fin du bien au mal et du mal au bien. La Philocalie énonce la proposition générale. Mais la traduction de Rufin entre dans des détails : unde et arbitrandum est — vel ab ultimis malis ad summa bona reparetur, qui remplissent plus de dix lignes. A ces dix lignes de Rufin correspond très exactement un fragment cité par la lettre à Avitus : Ego arbitror posse quosdam homines — ad perfectam veniant consummatamque virtutem [1]. L'accord de saint Jérôme et de Rufin prouve l'authenticité du passage. On voit d'ailleurs que les auteurs de la Philocalie, qui copient tout le reste du chapitre, ont omis ce morceau pour des raisons doctrinales [2]. Du moins est-ce la meilleure explication que l'on puisse fournir de leur attitude. Dans les pages immédiatement précédentes, saint Jérôme avait déjà trouvé à reprendre trois passages que contient la Philocalie, mais ces derniers passages n'étaient pas aussi explicites sur la doctrine des chutes et des restaurations successives que celui dont nous nous occupons maintenant.

IV, I, 1 ; p. 292, 12. La Philocalie parle des θείων γραφῶν τῆς τε λεγομένης παλαιᾶς διαθήκης καὶ τῆς καλουμένης καινῆς. Rufin se contente de mentionner : divinarum scripturarum testimonia. Il ne serait pas impossible que la mention explicite de l'Ancien et du Nouveau Testaments fût une glose.

IV, I, 2 ; p. 295, 11. La Philocalie omet une citation de Matth., 24, 14 (= Marc, 13, 10) qui figure dans Rufin. Il est assez probable que Rufin présente ici le texte complet, car Origène aimait les accumulations de preuves scripturaires et l'on serait tenté de trouver assez minces les deux témoignages apportés dans le texte grec [3], ceux de Matth., 10, 18 (= Marc, 13, 9), et de Matth., 7, 22 (= Luc, 13, 26). Il est à croire d'ailleurs que l'omission est

1. Jérôme, *Epist.* 124 *ad Avit.*, 8 ; PL., XXII, 1066.

2. P. Koetschau, *Origenes'Werke*, t. V, p. CIV. Cf. J. A. Robinson, *The Philokalia*, p. XXXVII s.

3. P Koetschau, *op. cit.*, p. CIV

plutôt le fait des copistes que celui des auteurs de la Philocalie : on se l'explique d'autant plus facilement que deux des textes cités finissent par les mêmes mots τοῖς ἔθνεσι.

IV, 1, 6 ; p. 302, 21-22. Rufin écrit : et ex semetipso sentiet non humana arte nec mortali eloquio sed divino, ut ita dixerim, coturno libros esse conscriptos. Rien ne correspond dans le grec à cette phrase, qui est à regarder comme un développement imaginé par le traducteur.

IV, 2, 2 p. 308, 29. Le latin ajoute ici une formule d'humilité sans équivalent dans le texte grec : pro mediocritate sensus nostri. De telles formules sont assez fréquentes chez Origène [1]. Leur emploi ne s'impose d'ailleurs jamais en un endroit déterminé, et l'on peut croire que Rufin est responsable de celle qui figure en cet endroit.

IV, 2, 3 ; p. 311, 24. Au début d'un raisonnement, Rufin s'excuse en quelque sorte : licet per excessum quendam. Les mêmes remarques sont à faire ici que pour le cas précédent ; et l'on ne saurait accuser à coup sûr les auteurs de la Philocalie d'avoir omis les mots qui correspondraient à cette expression.

IV, 3, 1 ; p. 323, 17. Le chapitre 3 commence ainsi dans la version de Rufin : « Sed ut rebus ipsis quod dicimus agnoscatur, ipsa iam scripturae loca pulsemus. » Cette formule de transition est de celles qui caractérisent le style du traducteur. Elle a toutes les chances d'être son ouvrage personnel, et l'on ne s'étonne pas de ne pas lui trouver de correspondant dans le grec.

IV, 3, 3 ; p. 327, 23-26. Parmi les exemples de préceptes impossibles à accomplir, Rufin signale celui-ci : « Sed et illud quomodo possibile videtur observari, in his praecipue locis, ubi acerrima hiems gelidis exasperatur pruinis, ut neque duas tunicas neque calceamenta habere quis debeat. » Cet exemple ne figure pas dans le grec. On aura remarqué les réminiscences virgiliennes du passage. Malgré ce souci littéraire, il est possible que Rufin n'ait pas inventé, et que la Philocalie présente ici une lacune. L'énumération de la version latine est plus pleine que celle du grec qui semble un peu maigre. P. Koetschau propose de combler ainsi la lacune probable : ἀλλὰ καὶ τὸ μήτε δύο χιτῶνας ἔχειν μήτε ὑποδήματα, πῶς δύνατόν ἐστι φυλαχθῆναι [2], en laissant au traducteur le membre de phrase dicté par l'amour de l'art.

IV, 3, 4 ; p. 330, 7. Le texte grec cite *Matth.*, 5, 22 : ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ὃς ἂν ὀργισθῇ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ καὶ τὰ ἑξῆς. Rufin omet cette citation, qui était sans doute complète dans le texte d'Origène et qu'un copiste paresseux aura négligé de reproduire en entier. Par contre il introduit à la ligne suivante un texte de *Matth.*, 5, 28 : Qui autem inspexerit — in corde suo, sans équivalent en grec. Le chassé-croisé est assez étrange. La

1. Cf. *De princ.*, I, 1, 9 ; p. 27, 15 ; I, 5, 1 ; p. 69, 5 ; I, 5, 4 ; p. 73, 7 et ailleurs.

2. P. KOETSCHAU, *op. cit.*, p. CXXXIII.

chute de la première citation dans la version latine peut s'expliquer sans peine, car on a en grec deux versets évangéliques qui commencent de la même manière : ἐγὼ δέ. Le copiste du *Codex Lucullanus* aura pu facilement omettre l'un des deux [1]. Mais la citation propre à Rufin est-elle une addition? ou ne faut-il pas songer à une lacune dans le texte de la Philocalie ? La dernière phrase de ce paragraphe 4, εἰ καὶ — σοφίας θεοῦ est remplacée en latin par la formule : et alia quamplurima, qui marque bien le dessein du traducteur d'être incomplet : il est étrange seulement que deux lignes grecques soient résumées dans cette formule qui semble annoncer tant de choses. La Philocalie elle-même n'aurait-elle pas abrégé ? On n'oserait guère le conclure ; mais la question ne peut pas ne pas se poser.

IV, 3, 6-7 ; p. 332, 11-333, 28. Nous nous trouvons ici en présence d'un long morceau de 34 lignes, ἀλλ' οὐδὲ — προηγουμένῳ λόγῳ γεγενημένων, qui n'est pas traduit par Rufin. On est tenté de se demander d'abord si les excerpteurs de la Philocalie ne doivent pas ce morceau à un autre ouvrage d'Origène, et s'ils ne l'ont pas introduit parmi les citations du *De principiis*, sans vouloir d'ailleurs donner le change sur sa véritable origine. Cette hypothèse ne saurait être retenue. Les mots καὶ ἵνα μὴ ἐπιδιατρίβωμεν τῷ λόγῳ τῷ περὶ τοῦ ἐν κρυπτῷ Ἰουδαίου καὶ τοῦ περὶ τοῦ ἔσω ἀνθρώπου Ἰσραηλίτου (p. 333, 8) permettent en effet de rattacher l'ensemble du passage aux derniers mots cités par Rufin, et ils marquent l'unité organique de tout le contexte. Rufin a donc omis ce long fragment, sans que l'on sache d'ailleurs à quels motifs il a obéi ici : a-t-il jugé que le morceau était superflu ? ou l'a-t-il supprimé à cause de l'emploi qu'y fait Origène de la méthode allégorique ? Autant vaut peut-être ne pas insister sur cette question insoluble [2].

IV, 3, 8 p. 334, 28-21. Rufin écrit ici : « Et secundum haec de omni Iudaea intellegamus, de qua putamus etiam prophetas mysticis quibusdam narrationibus elocutos, cum aliqua vel de Iudaea vel de Hierusalem prophetarunt, vel si quae sanctae historiae illa vel illa incursionum genera Iudaeae vel Hierusalem praedicant accidisse. » Le passage de qua — accidisse ne répond à rien dans le texte grec qui nous est parvenu [3]. Ce membre de phrase ajoute quelque chose de nouveau et constitue, à ce qu'il paraît, un élément indispensable pour la suite des idées. Il ne saurait donc être une paraphrase de Rufin, et l'on devra admettre ici l'existence d'une nouvelle lacune dans la citation de la Phi-

1. P. Koetschau, *op. cit.*, p. civ ; G. Bardy, *Les citations bibliques d'Origène*, dans *Revue Biblique*, 1919, p. 117 et 120 ; E. Hautsch, *Die Evangeliencitate des Origenes*, TU., xxxiv, 2 a ; Leipzig, 1909 ; ad. h. l.

2. P. Koetschau, *op. cit.*, p. civ ; J. A. Robinson, *The Philokalia*, p. xxxiii.

3. P. Koetschau, *op. cit.*, p. civ.

localie, bien que aucun signe extérieur n'avertisse de l'existence de cette lacune.

IV, 3, 9 ; p. 336, 27-337, 11. Les excerpteurs de la Philocalie nous informent ici qu'ils suppriment quelque chose, car ils recommencent immédiatement une nouvelle citation introduite par la formule classique : καὶ μεθ' ἕτερα. Le passage omis nous a été conservé par Rufin : sed videndum est — in alias quasque gentes esse dispersae ; et il couvre une dizaine de lignes. Origène se pose la question de savoir si les noms de Tyr, de Sidon, de Babylone, d'Égypte, si souvent employés par les prophètes, peuvent désigner aussi des réalités spirituelles et supraterrestres, du même ordre que la Jérusalem céleste et l'Israël de Dieu ; et il semble répondre affirmativement à cette question. Nous avons un spécimen d'exégèse allégorique qui est tout à fait de style origéniste. Grégoire de Narianze et Basile auront éprouvé peut-être quelque scrupule à insérer ce fragment parmi tant d'exemples dont quelques-uns devaient paraître déjà bien audacieux.

IV, 3, 10; p. 338, 7-10. Rufin ajoute l'explication suivante qui ne figure pas dans le texte grec: « Nam ille inferus ad quem hinc morientium animae deducuntur, credo ob hanc distinctionem inferus inferior ab scriptura nominatur, sicut dicit in psalmis : Et liberasti animam meam de infero inferiori. » Robinson regarde cette phrase comme une interpolation de Rufin [1]. Koetschau au contraire l'estime authentique : « L'explication du psaume 85, 13, dit-il, me paraît si spécifiquement origéniste que l'on doit considérer comme impossible son attribution à Rufin. D'autre part, les mots καὶ παρὰ τοῖς δέ, (p. 338, 1), qui commencent en grec la phrase suivante, ne sont pas rattachés par un lien organique avec la fin de la phrase précédente, si bien construite et bâtie selon les exigences de la symétrie [2]. » Il n'est pas nécessaire d'ailleurs d'admettre que l'omission est le fait des auteurs de la Philocalie. Plus probablement, ces trois lignes auraient été négligées par le copiste du manuscrit d'où dérive notre texte actuel.

IV, 3, 10; p. 338, 19-339, 17. La Philocalie présente ici une lacune qui est comblée, au moins partiellement, par la traduction de Ru in : Unde consequens videbitur — nunc habitare putandae sunt. Il s'agit encore dans ce passage de l'interprétation allégorique de l'Écriture : ce que les prophètes annoncent des différents peuples doit s'appliquer aux âmes et à leurs demeures célestes ; de même certains récits historiques empruntent tout leur intérêt et toute leur valeur à ce qu'ils se réalisent au mieux dans le monde supérieur. Déjà précédemment les auteurs de la Philocalie avaient laissé de côté un passage qui exprimait des idées

1. J. A. Robinson, *The Philokalia*, p. xxxvii.

2. P. Koetschau, *op. cit.*, p. civ s.

semblables. Il est tout naturel qu'ici ils aient de nouveau sauté quelques lignes du texte original sans se croire obligés de marquer cette lacune. Il est même probable que Rufin n'est pas complet ; car dans la lettre à Avitus, nous trouvons un morceau introduit par Jérôme avec cette formule: Et iterum[1]; morceau qui complète au mieux celui de Rufin : Et quia comparavimus de isto mundo — ut ad loca inferiora, quae incolimus, traderentur[2]. A la suite de cette citation littérale, Jérôme poursuit : « Quibus dictis nititur adprobare et firmamentum, id est caelum, ad comparationem superioris caeli esse inferos, et hanc terram quam incolimus, collatione firmamenti inferos appellari, et rursum ad comparationem inferorum, qui sub nobis sunt, nos caelum dici, ut quod aliis infernus est, aliis caelum sit. » Ces idées ne sont pas plus exprimées par Rufin que par la Philocalie, de sorte que si l'analyse ainsi donnée par saint Jérôme est exacte, la lacune à couvrir pourrait être assez considérable. Rufin seul reprend ensuite : Si vero quis evidentes — regendisque populis praefuerint. Ces huit lignes, qui se rattachent exactement au développement précédent de sa traduction n'ont pas davantage d'équivalent en grec : c'est seulement après que la Philocalie recommence à citer le texte original. Cette dernière citation : κέκρυπται δέ — ἡ ἀναρίθμητος[4] est d'ailleurs très courte ; et pour la fin de l'ouvrage, nous nous retrouvons abandonnés aux seules ressources fournies par la version de Rufin, trop rarement complétée ou contrôlée par les fragments que fournissent saint Jérôme et Justinien.

On aura facilement remarqué que c'est vers la fin du livre IV que les lacunes de la Philocalie sont les plus nombreuses et les plus longues. Tandis que dans les premières pages le texte est cité au complet, et que nous avons pu tout juste relever quelques omissions de détail — à supposer même que Rufin ne soit pas responsable de tel ou tel développement oratoire — les dernières pages laissent de côté plusieurs morceaux certainement origénistes. On peut expliquer ce fait par des considérations d'ordre doctrinal. Malgré leurs sympathies pour Origène, et peut-être même à cause de leurs sympathies, saint Grégoire de Nazianze et saint Basile ne devaient pas recopier des textes dans lesquels la méthode allégorique était appliquée avec trop de témérité. Ils ont donc passé sous silence quelques interprétations dangereuses, sans se croire

1. Jérôme, *Epist.* 124, 11 ; PL., xxii, 1069 s.

2. Sur la place de ce morceau, cf. F. K. Schnitzer, *Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft*, p. 280, A***.

3. *De princ.*, iv, 3, 11 ; p. 339, 18-26.

4. *De princ.*, iv, 3, 11 ; p. 339, 1-341, 5.

obligés pour autant de signaler les lacunes de leur transcription, du moment où ces lacunes laissaient subsister la suite des raisonnements.

Il y a là une imperfection manifeste de la Philocalie ; imperfection inhérente au genre de composition adopté par les auteurs du recueil. Un florilège est par définition incomplet. Il choisit ; il laisse de côté certains morceaux ; il en accepte d'autres ; et nous ne pouvons pas toujours expliquer les raisons de ce choix. Encore faut-il reconnaître que parmi les florilèges la Philocalie est particulièrement précieuse ; et qu'en ce qui concerne le *De principiis*, elle offre l'avantage de nous donner des citations longues et suivies. On se rend mieux compte de cet avantage lorsqu'on compare les extraits, connus par elle, du III^e^ et du IV^e^ livres, aux petites découpures arbitraires transcrites dans le florilège de Justinien. Saint Basile et saint Grégoire de Nazianze, nous font connaître Origène tel qu'il écrivait, sa méthode de raisonnement, la suite de ses idées et de ses preuves ; ils nous fournissent un texte complet des chapitres consacrés au libre arbitre et à l'Écriture Sainte : grâce à eux nous sommes encore en possession de la plus grande partie des livres III et IV du *De principiis* et ce ne sont pas quelques lacunes qui nous privent beaucoup en ces chapitres. Le florilège de Justinien, à l'étude duquel nous arrivons, va nous livrer des fragments peut-être plus intéressants du point de vue doctrinal, parce qu'on y trouvera les théories les plus aventureuses d'Origène ; mais ces fragments seront si courts, si morcelés, que l'utilisation en sera rendue difficile ; et l'esprit même d'hostilité violente qui aura présidé à leur rassemblement sera fait pour augmenter, s'il est possible, notre perplexité et nos hésitations.

CHAPITRE IV

Justinien et le *De principiis* [1]

Justinien et Origène. — I. La lettre à Menas. Son occasion. Le florilège orthodoxe et le florilège origéniste. Les fragments cités du *De principiis*. — II. La lettre au saint Concile. Sa valeur.

C'était dans un esprit bienveillant, pour faire connaître à leurs contemporains les beautés d'Origène, que saint Basile et saint Grégoire de Nazianze avaient rédigé la Philocalie. Lorsque, près de deux siècles plus tard, l'empereur Justinien sera amené à s'occuper d'Origène et à citer d'importants fragments du *De principiis*, il le fera au contraire afin de provoquer la condamnation du grand docteur d'Alexandrie, et nous n'avons pas à nous étonner si les passages conservés par lui sont précisément ceux qui prêtent le plus à la critique des théologiens.

A deux reprises, Justinien eut à s'occuper d'Origène et des origénistes : une première fois, en janvier 543, il condamne l'enseignement d'Origène dans un traité adressé à l'archevêque de Constantinople Menas et aux autres patriarches, parmi lesquels il comprend le pape Vigile ; cette lettre est appuyée de vingt-quatre extraits du *De principiis* et accompagnée de dix anathématismes [2]. Une seconde fois, dans les premiers mois de 553, quelques mois ou quelques semaines avant l'ouverture du cinquième concile œcuménique, il renouvelle sa condamnation dans une lettre envoyée au saint synode [3] ;

1. J'ai déjà étudié cette question dans un article : *Le texte du* περὶ ἀρχῶν *d'Origène et Justinien*, publié dans *Les Recherches de Science Religieuse*, t. X (1920) p. 224-252. Il me paraît nécessaire de reprendre ici l'examen du problème, tout en empruntant à cet article un certain nombre d'éléments.

2. La lettre de Justinien à Menas est éditée dans Mansi, *Concil.*, t. IX, 487 D-534 D, et dans Migne, PG., LXXXVI, 1 ; 945 D-990 D. Sur les circonstances historiques de sa publication, cf. F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert, und das fünfte allgemeine Concil* ; Münster, 1899 ; p. 37 ss.

3. La lettre de Justinien au saint Concile nous a été conservée par le chroniqueur Georges le Moine, *Chronicon* IV, 218 ; PG., CX, 780 ss. Au XII[e] siècle

une série de quinze anathématismes était jointe à ce document [1].

Dans quelle mesure ces deux écrits de Justinien peuvent-ils contribuer à notre connaissance du texte original du *De principiis* ? Le dernier éditeur de l'ouvrage d'Origène, M. P. Koetschau, fait le plus grand cas du témoignage impérial, non pas seulement lorsque Justinien cite les paroles mêmes d'Origène, mais aussi lorsqu'il se borne à résumer sa pensée, ou à synthétiser son enseignement sous forme d'anathématismes. Il pense que l'empereur — ou du moins le scribe qui rédigeait en son nom et sous sa signature les écrits dirigés contre Origène et ses disciples — avait grand soin de conserver les termes du περὶ ἀρχῶν pour atteindre plus sûrement les doctrines qu'il se proposait de condamner : aussi ne craint-il pas d'insérer, dans le texte de son édition, des phrases ou des formules empruntées en particulier aux anathématismes dont la souscription était demandée aux évêques [2]. D'autres savants se montrent plus sévères pour Justinien et les notaires de la cour impériale. C'est ainsi que M. F. Prat écrit : « Les anathématismes de 543 reflètent moins sans doute la vraie pensée d'Origène que son interprétation tardive par les moines palestiniens du sixième siècle... On remarquera qu'ils ne font aucune allusion à la subordination des personnes divines, ni à l'allégorie scripturaire, tandis qu'ils réprouvent des

elle a été copiée par Georges Cedrenus, *Histor. Compend.*, PG., CXXI, 720 ss. Le texte en est reproduit par Mansi, *Concil.*, t. IX, 533 E-538 C, et par Migne, PG., LXXXVI, 1 ; 989 D-994 B. La date de cette lettre est fixée par F. Diekamp, *op. cit.*, p. 82 ss. aux premiers mois de l'année 553. Les évêques assemblés à Constantinople en attendant l'ouverture officielle du concile œcuménique convoqué pour terminer l'affaire des trois chapitres, furent alors priés par l'empereur de condamner les origénistes. Aux objections soulevées contre cette date par A. Jülicher dans une recension de l'ouvrage de Diekamp publiée par la *Theolog. Literaturzeitung*, 1900, p. 173-176, F. Diekamp a victorieusement répondu, *Zur Chronologie der origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. XXI (1900), p. 743-757.

1. Les quinze anathématismes furent publiés pour la première fois en 1679 par P. Lambeck qui les avait trouvés dans un manuscrit de Vienne. Les mots κατὰ Ὠριγένους, ajoutés au titre par Lambeck, ne figurent pas dans le manuscrit : ce fait est important à noter. On retrouve le texte de ces canons dans Mansi, *Concil.*, t. IX, 395 B-400 E.

La preuve de la dépendance des quinze anathématismes à l'égard de la lettre au saint Concile a été fournie par F. Diekamp, *op. cit.*, p. 88 ss. ; et reprise par P. Koetschau, *Origenes' Werke*, t. V, p. CXIX ss. Mais Koetschau n'a malheureusement pas tenu compte des travaux de Diekamp sur la chronologie des documents et il parle de ces canons comme s'ils provenaient du synode de 543. Cette erreur a de graves conséquences pour la critique textuelle.

2. P. Koetschau, *Origenes' Werke*, t. V, p. CXIV s., CXX s.

opinions bizarres qu'aucune citation d'Origène ne vient appuyer dans les pièces justificatives[1]... Quant aux petites découpures de Justinien, (il s'agit ici des vingt-quatre fragments qui suivent la lettre à Menas), elles ont besoin pour être comprises d'être replacées dans leur contexte, et l'on peut y soupçonner plus d'une fois la main d'un interpolateur. Les falsifications volontaires étaient alors chose commune et les auteurs, de leur vivant même, avaient toutes les peines du monde à s'en garantir. On peut être certain a priori qu'un ouvrage, exploité de bonne heure par les hérétiques, et à propos duquel s'engagèrent de si brûlantes controverses, n'en fut pas indemne [2]. »

Il faut évidemment, pour se faire une opinion raisonnable, étudier d'une manière indépendante les deux écrits de Justinien relatifs à la question origéniste. De ces deux écrits, séparés l'un de l'autre par un intervalle de dix années, le premier, la lettre à Menas, est dirigé expressément contre Origène : c'est le maître lui-même qui est attaqué, et ce sont ses propres doctrines : « Si tous les hérétiques ont été rejetés de l'Église à cause de la perversité de l'un ou de l'autre de leurs enseignements, et s'ils ont été soumis à l'anathème avec leurs dogmes, qui, parmi les chrétiens, oserait soutenir Origène, défendre ses écrits mauvais, lui qui a dit tant de blasphèmes, qui a offert à presque tous les hérétiques une si ample matière à perdition et à blasphèmes, et qui, à cause de cela, a été anathématisé avec ses dogmes impies par les saints Pères. Sans doute, il faut reconnaître qu'Origène a introduit dans ses mauvais écrits quelques-uns des vrais dogmes ; ceux-ci ne sont pas sa propriété, mais celle de la sainte Église de Dieu. Car c'est aux fables des Grecs qu'il a été nourri ; c'est avec l'intention de les propager qu'il a feint d'expliquer les Écritures divines, afin qu'en mélangeant ainsi ses dogmes impies aux commentaires des Écritures divines, il introduise l'erreur des païens et des Manichéens et l'égarement des Ariens, et qu'il puisse détruire les âmes incapables d'expliquer l'Écriture [3]. » Tout le long de la lettre, Origène est le grand adversaire, et les extraits du *De principiis*, qui suivent l'épître, sont destinés à fournir les preuves de l'accusation.

La lettre au saint concile au contraire ne vise pas Origène, mais les origénistes. Origène n'est même pas nommé dans les

1. F. PRAT, *Origène*, p. LII.

2. F. PRAT, *op. cit.*, p. 3.

3. JUSTINIEN, *Epist. ad Men.*, MANSI, *Concil.*, t. IX, 492 BC.

quinze anathématismes qui l'accompagnaient ; et dans la lettre elle-même, il est cité incidemment avec Platon et Pythagore [1]. Les hérétiques combattus sont habituellement désignés au pluriel et de manière toute impersonnelle : *φασί, ἀσεβοῦντες λέγουσι, ὁ λεγόμενος παρ' αὐτῶν Χριστός, ὁ παρ' αὐτοῖς Χριστός*[2]. Il s'agit ici sans aucun doute des moines palestiniens, qui entre 543 et 553 ont continué à s'agiter, qui ont multiplié les interprétations étranges de la doctrine d'Origène, qui se sont divisés en isochristes et protochristes après la mort de Nonnos (547) [3] ; et ce sont avant tout les théories des isochristes sur l'apocatastase que condamnent les anathématismes.

Ainsi, lorsqu'il s'agit de retrouver le texte d'Origène, ou seulement l'expression authentique de sa pensée, les deux lettres de Justinien n'ont pas la même valeur. La lettre à Menas qui s'appuie sur des citations du *De principiis* est beaucoup plus précieuse que la lettre au saint concile ; celle-ci toutefois devra être étudiée de près, quand ce ne serait qu'à cause du crédit qu'elle a obtenu de la part de P. Koetschau.

I

Liberatus, dans son *Breviarium*, raconte ainsi l'occasion de la lettre de Justinien à Menas. L'empereur avait envoyé l'apocrisiaire Pélage à Antioche, en le chargeant de réunir à Gaza, Ephrem d'Antioche, Pierre de Jérusalem, Hypalius d'Éphèse, pour déposer Paul d'Alexandrie et ordonner à sa place un nouvel évêque. D'Antioche, Pélage se rendit à Jérusalem, et de là, avec les patriarches et d'autres évêques, à Gaza, où, selon l'ordre impérial, le concile déposa Paul et consacra Zoïle comme son successeur. Après le concile, l'apocrisiaire revint à Constantinople sans passer à nouveau par Jérusalem. Mais des moines de Jérusalem, qui l'avaient rejoint à Gaza, l'accompagnèrent à la cour portant des extraits des livres d'Origène *(portantes capitula de libris Origenis excerpta)*, avec le grand désir de faire condamner par l'empereur Ori-

1. Justinien, *Epist. ad sanct. syn.*, Mansi, *Concil.*, t. IX, 536 A : ἐπεὶ τοίνυν διέγνωσταί ἡμῖν, ὡς τινες ἐν Ἱεροσολύμοις εἰσὶ μοναχοὶ δηπούθεν, Πυθαγόρᾳ καὶ Πλάτωνι καὶ Ὠριγένει τῷ Ἀδαμαντίῳ, καὶ τῇ τούτων δυσσεβείᾳ καὶ πλάνῃ κατακολουθοῦντες.

2. Justinien, *id. ibid.*, 536-537 passim. Cf. Diekamp, *op. cit.*, p. 97.

3. Cf. N. Bonwetsch, *Origenistische Streitigkeiten*, dans PRE³, t. XIV, p. 492 ; A. d'Alès, *Origénisme*, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, fascicule XVI (1920), 1244 ; F. Diekamp, *op. cit.*, p. 59 ss.

gène et ses extraits. Cependant Pélage, qui était jaloux de Théodore, évêque de Césarée de Cappadoce, et voulait le perdre dans l'esprit de l'empereur, sous prétexte qu'il soutenait Origène, s'unit à Menas de Constantinople pour demander à Justinien de faire ce que désiraient les moines, d'anathématiser le docteur alexandrin et les propositions tirées de ses ouvrages. L'empereur fit volontiers droit à cette requête et publia l'édit réclamé. Menas souscrivit cet édit, de même que les évêques présents à Constantinople; puis le pape Vigile et les autres patriarches, Zoïle d'Alexandrie, Ephrem d'Antioche, Pierre de Jérusalem firent de même [1].

Le récit de Cyrille de Scythopolis, dans la vie de saint Sabas, est plus chargé, et bien des circonstances séparent, selon cet auteur, le synode de Gaza du voyage des moines antiorigénistes à Constantinople. Notons seulement que, d'après Cyrille, c'est Pierre de Jérusalem qui demande à Sophronius, successeur de Théodore († 529) et à l'abbé Gélase de rédiger un écrit (λίβελλος) contre les origénistes. A peine cet écrit est-il entre les mains de Pierre que celui-ci l'expédie à l'empereur, avec un rapport sur les récents agissements des partisans d'Origène. Justinien, en recevant ces documents, publie aussitôt la lettre à Menas que souscrit le patriarche avec son synode [2].

De ces deux récits, nous n'avons actuellement qu'un détail à retenir: c'est que la lettre de l'empereur à Menas lui a été demandée par les Palestiniens antiorigénistes, et que ceux-ci ont eu soin d'accompagner leur demande d'un mémoire complet sur les erreurs à condamner. Il n'est pas téméraire de supposer que ce mémoire constitue la source principale, sinon la source unique, de l'édit impérial. Si puissant qu'ait jamais été l'intérêt pris par Justinien aux controverses théologiques, on croira difficilement que l'empereur ait été au courant de tous les problèmes qu'il aborde dans l'Épître à Menas. Il sait que les couvents de Palestine sont troublés par des discussions interminables, que les moines s'agitent, que les évêques disputent et s'excommunient les uns les autres. On lui demande d'intervenir ; on lui adresse un dossier complet, comprenant les textes à anathématiser et les fragments patristiques destinés à appuyer la vraie doctrine : avec joie l'empereur théologien saisit l'occasion et publie son édit. Mais on

1. Liberatus, *Breviarium*, 23 ; PL., lxviii, 1046 AB.

2. Cyrille de Scythopolis, *Vita Sabae*, éd. J. B. Cotelier, *Ecclesiae graecae monumenta*, t. III ; Paris, 1688 ; p. 364-365.

a le droit de penser qu'auparavant il n'a lu ni le *De principiis* ni aucun des autres ouvrages d'Origène. Il ne connaît rien autre du grand docteur que ce que lui a appris le florilège envoyé de Palestine, et c'est ce florilège d'abord qu'il est possible de reconstituer.

On y trouvait deux séries de textes : les uns empruntés aux auteurs orthodoxes ; les autres extraits du *De principiis*. Il était assez habituel que ces sortes de recueils — si en faveur parmi les théologiens du VI^e^ siècle — fussent ainsi divisés en deux parties et opposassent les propositions à condamner aux témoignages des Pères orthodoxes. Th. Schermann fait remarquer avec raison que la lettre à Menas a vraisemblablement conservé le florilège adressé à Justinien, car la plupart des textes cités par l'empereur sont empruntés à des écrits ascétiques, ce qui s'explique surtout si la collection a été faite dans un monastère [1].

Après une introduction générale, l'empereur s'attaque aux doctrines particulières d'Origène. Il condamne d'abord les idées relatives à l'origine de l'âme, à la préexistence des esprits, aux chutes successives. Un fragment du *De principiis* (II, 9, 1) est alors cité [2] : il reviendra sous une forme plus complète dans la série de textes qui suit la lettre. La doctrine catholique est prouvée par des arguments empruntés à Methodius d'Olympe : cet ancien adversaire de l'origénisme est mis largement à contribution ; mais si Justinien copie de manière presque littérale des passages de son traité sur la résurrection, il se garde bien de citer sa source ; et le nom de Methodius n'est pas une fois mentionné dans la lettre à Menas.

Methodius est utilisé une première fois à la page 493 A [3] ; on le retrouve un peu plus loin 496 A [4], mais seulement par voie

1. Th. Schermann, *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V-VIII Jahrhundert*, TU, NF., XIII, 1 ; Leipzig, 1904 ; p. 47 s. Cf. Th. Schermann, *Griechischen Handschrifte-Bestände in den Bibliotheken der christlichen Kulturcentern des V-VII. Jahrhunderts*, dans *Oriens Christianus*, t. IV (1904), p. 152.

2. Justinien, *Epist. ad. Men.*, Mansi, *Concil.*, t. IX, 489 C : *de princ.*, II, 9, 1, éd. Koetschau, p. 164, 1. Cf., Mansi, t. IX, 525.

Je crois utile, puisque l'occasion s'en présente, d'analyser avec quelque détail le florilège de Justinien. Les indications données à son sujet par Th. Schermann, *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien*, p. 48 s., sont tout à fait insuffisantes. Toutes ces citations de Justinien sont données d'après les colonnes de Mansi.

3. Cf. Methodius, *De resurr.*, I, 32, 2-3, éd. Bonwetsch, p. 268, 3-10. La citation de Justinien est presque textuelle, cependant on voit que le notaire impérial s'attache bien plus à suivre l'idée de Methodius qu'à le reproduire mot à mot.

4. Ἅμα γὰρ σῶμα ἔπλασεν ὁ Θεὸς καὶ τὴν ψυχὴν ἐδημιούργησε, τέλειον τὸν ἄνθρωπον ἀποτελέσας· οὐδὲ γὰρ σῶμα χωρὶς τῆς ψυχῆς, οὐδὲ ψυχὴ

d'allusion. C'est aussi par une allusion et non par une citation textuelle qu'est introduit immédiatement après saint Grégoire de Nazianze.

496 B. τοῦτο γάρ ἐστι καὶ τὸ εἰρημένον τῷ θεολόγῳ Γρηγορίῳ περὶ τῆς ψυχῆς, τὴν ἐκ θεοῦ καὶ θείαν καὶ τῆς ἄνωθεν εὐγενείας μετέχουσαν, οὐχ ὥς τινες φανταζόμενοι λέγουσι τῆς θεϊκῆς οὐσίας ὑπάρχουσαν τὴν ψυχήν.

Je n'ai pas encore pu identifier cette allusion. Viennent ensuite les textes suivants :

496 C. μαρτυρεῖ δὲ τούτοις καὶ ὁ ἐν ἁγίοις Ἰωάννης ὁ Κωνσταντινουπόλεως πατριάρχης ἐν τῷ ἑνδεκάτῳ λόγῳ τῷ εἰς τὴν κτίσιν· λέγει γὰρ οὕτως·

Inc. καὶ ἐνεφύσησε, φησίν, εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ.
Jean Chrysostome, Hom. 13 in Genes., 2 ; PG., LIII, 106.

496 CD. σκόπει δὲ ὅπερ περὶ μὲν τῶν ἄλλων ἁπάντων...

Ce développement est emprunté, sans nom d'auteur à Methodius d'Olympe, *De resurrect.*, I, 34, 5-35, 2 ; éd. Bonwetsch, p. 272, 12-274, 4. La citation n'est pas littérale, et Methodius est plus long que Justinien ; mais la provenance du passage ne saurait faire l'ombre d'un doute.

496 E. τοῦτο δὲ ἡμᾶς διδάσκει καὶ ὁ ἐν ἁγίοις θεόλογος Γρηγόριος ἐν τῷ λόγῳ τῷ εἰς τὴν νεάν κυριακήν, λέγων ·

Inc. οὕτω τί πρῶτον ἐν ἡμεραῖς ἀριθμεῖται.
Grégoire de Nazianze, Hom. 44 (43) in novam dominicam ; PG., XXXVI, 612 A.

497 B. σύμφωνα δὲ τοῖς τοῦ θεολόγου Γρηγορίου, καὶ ὁ ἐν ἁγίοις Ἰωάννης ὁ Κωνσταντινουπόλεως πατριάρχης ἡμᾶς διδάσκει ἐν τῷ ἑνδεκάτῳ λόγῳ τῷ εἰς τὴν κτίσιν, λέγων οὕτως ·

Inc. ἀλλ' ἴσως εἴποι τις ἂν καὶ τίνος ἕνεκεν.
Jean Chrysostome, Hom. 13 in Genes., 3 ; PG., LIII, 107-108.

500 D. μαρτυρεῖ δὲ τούτοις καὶ ὁ ἐν ἁγίοις Ἰωαννης ὁ Κωνσταντινουπόλεως πατριάρχης ἐν τῷ λόγῳ τῷ εἰς τὴν ἀνάληψιν, λέγων οὕτως ·

Inc. ἡμεῖς δὲ οἱ τῆς γῆς ἀνάξιοι φανέντες.
Jean Chrysostome, Hom. 2 in Ascens. ; PG., LII, 794.

501 A. σύμφωνα δὲ τοῖς παρ' ἡμῶν εἰρημένοις καὶ ὁ ἐν ἁγίοις θεόλογος Γρηγόριος, ἐν τῷ λόγῳ τῷ εἰς τὸ ἅγιον Πασχὰ διδάσκει, λέγων οὕτως·

Inc. τοῦτο δὲ βουληθεὶς ὁ τεχνίτης ἐπιδείξασθαι
Grégoire de Nazianze, Hom. 45 (al. 42), 7 ; PG., XXXVI, 632 A.

χωρὶς σώματος ἄνθρωπος. **Pour l'idée, cf. METHODIUS, *De resurr.*, I, 34, 4 ; p. 272, 7 ; I, 50, 3 ; p. 304, 9.**

501 B. πρόσχες τοίνυν ὅτι λέγων ὁ πατὴρ ἐξ ἀμφοτέρων ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, προσέθηκεν ὅτι.

Justinien introduit ici une nouvelle allusion à Methodius, *De resurr.* II, 10, 2 ; éd. Bonwetsch, p. 350, 11; mais il n'y a rien de plus qu'une allusion.

Une seconde série de citations, relatives encore à l'origine de l'âme et destinées à combattre la thèse de la préexistence, est introduite par une formule plus solennelle : « En suivant les Écritures inspirées, les saints Pères ont condamné ces enseignements ainsi qu'Origène qui les exprimait : c'est là ce que nous avons déjà prouvé clairement par les paroles mêmes des saints Pères ; nous le montrerons encore par les témoignages suivants des saints Pères ; et d'abord nous citerons saint Pierre, évêque d'Alexandrie et martyr, qui témoigne en ces paroles [1]. » Suit immédiatement le florilège annoncé par cette introduction.

504 B. τοῦ ἁγίου Πέτρου ἐπισκόπου καὶ μάρτυρος τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρείας, ἐκ τοῦ πρώτου λόγου περὶ τοῦ μηδὲ προϋπάρχειν τὴν ψυχὴν, μηδὲ ἁμαρτήσασαν διὰ τοῦτο εἰς σῶμα βληθῆναι·

Inc. ἡγούμεθα τὰ περὶ τοῦ πρώτου ἐκ τῆς γῆς χοϊκοῦ.

Cf. A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur, Die Überlieferung, p. 446.

504 D. τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς μυσταγωγίας, ἧς ἐποιήσατο πρὸς τὴν ἐκκλησίαν, μέλλων τὸν τοῦ μαρτυρίου στέφανον ἀναδέχεσθαι·

Inc. διὰ ταῦτα παρακαλῶ, γρηγορεῖτε, ὅτι εἰς θλῖψιν.

Cf. A. Harnack, op. cit., p. 448.

505 A. εἶπε δὲ καὶ ὁ ἐν ἁγίοις Ἀθανάσιος ἐπίσκοπος καὶ αὐτὸς Ἀλεξανδρείας γενόμενος, ἐν τῷ λόγῳ τῷ εἰς τὸν βίον τοῦ μακαρίου Ἀντωνίου ταῦτα·

Inc. πῶς δὲ χλευάζειν ἡμᾶς τολμᾶτε λέγοντας.

Athanase, Vita Anton., 74 ; PG , XXVI, 948 A [2].

505 B. τοῦ αὐτοῦ ἁγίου Ἀθανασίου ἐκ τοῦ κατὰ Ἀρειανῶν δευτέρου λόγου·

Inc. πᾶσα ἡ φαινομένη κτίσις.

Athanase, Cont. Arian., Orat. II, 19 ; PG., XXVI, 188 B.

505 B. αὐτὸς ὁ ἐν ἁγίοις Ἀθανάσιος ἐν τῇ πρὸς Ἐπίκτητον ἐπιστολῇ λέγει τάδε·

Inc. εἰκότως καταγνώσονται ἑαυτῶν πάντες οἱ νομίζοντες.

Athanase, Epist. ad Epict., 8 ; PG., XXVI, 1064 AB [3].

1. JUSTINIEN, *Epist. ad Men.*, MANSI, *Concil.*, t. IX, 504 B.

2. Cf. P. KOETSCHAU, *Origenes' Werke*, t. V, p. XVII : « Dass dort Origenes gemeint ist, lässt sich nicht beweisen. »

3. P. KOETSCHAU, *op. cit.*, p. XVII, voit dans ce passage d'Athanase une critique directe de *De princ.*, IV, 4, 4 (31) ; p. 353, 13.

505 E. Ἀκούσωμεν δὲ πρὸς τούτοις καὶ τοῦ ἐν ἁγίοις Βασιλείου ἐν τῷ λόγῳ εἰς τὸ · ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, λέγοντος οὕτως ·

Inc. ὅρα μή ποτέ σε παρακρούσηται.

Basile, Hom. 16 in Joan. I, 1 ; PG., XXXI, 477 A.

508 B. λέγει δὲ καὶ ὁ ἐν ἁγίοις Γρηγόριος ὁ Νύσσης ἐν τῇ εἰς τὸν ἄνθρωπον πραγματείᾳ·

Inc. τάχα γὰρ οὐκ ἔξω τῆς προκειμένης ἡμῖν πραγματείας.

Grégoire de Nysse, de homin. opif., 28, 1 ; PG., XLIV, 229 BC [1].

509 D. Ἀκούσωμεν καὶ τοῦ ἐν ἁγίοις Θεοφίλου τοῦ ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἀπό τοῦ λόγου τοῦ γραφέντος πρός τινας μοναχοὺς τὰ Ὠριγένους φρονοῦντας λέγοντος τάδε·

Inc. οὐκοῦν ἀναθεματίζοντες τὸν Ὠριγένην καὶ τοὺς ἄλλους αἱρετικούς [2]...

Cette lettre de Théophile aux moines origénistes ne figure pas parmi les fragments édités dans la Patrologie grecque. Il en est de même de la lettre suivante aux moines de Scete.

509 E. τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς πρὸς τοὺς ἐν τῇ Σκήτει ἁγίους διὰ τοὺς ἐγκαλοῦντας τὴν τῶν δογμάτων Ὠριγένους καθαίρεσιν ·

Inc. ἐτόλμησάν τινες εἰπεῖν διδάσκαλον εἶναι [3].

512 A. λέγει δὲ καὶ ὁ ἐν ἁγίοις Κύριλλος ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς πρὸς τοὺς ἐν Φουᾷ μοναχοὺς, κατὰ τῶν λεγόντων μὴ εἶναι ἀνάστασιν τῶν σωμάτων τάδε·

Inc. φασὶ τοίνυν τῶν ἐν ὑμῖν τινας ἀρνεῖσθαι.

Cyrille d'Alexandrie, Epist. 81 ad monach. in Phoua ; PG., LXXVII, 371 D.

512 C. τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς πρὸς τοὺς ἐν Φουᾷ μοναχούς·

Inc. ἡ δὲ ἐκκλησία ταῖς θεοπνεύστοις ἑπομένη γραφαῖς.

Id. ibid. ; PG., LXXVII, 373 B.

512 D. καὶ μεθ' ἕτερα·

Inc. ὅτι οὐκ ἐκ προγενεστέρων, ὥς φασιν, ἁμαρτημάτων.

Id. ibid., PG. ; LXXVII, 373 B

513 A. ἐκ τῆς ἐκτεθείσης ὑπὸ τῶν κατ' Αἴγυπτον καὶ Ἀλεξάνδρειαν ἐπισκόπων συνοδικῆς ἐπιστολῆς κατὰ τῶν Ὠριγένους δογμάτων·

Inc. οὗτος τοίνυν ὁ προκείμενος Ὠριγένης.

Ep. synod. episc. Aegypti ; Mansi, t. III, 975 A [4].

1. Cf. *De princ.*, I, 8, 4 ; p. 102, 12 ss. Koetschau suppose ici une lacune dans la traduction de Rufin ; et il la comble avec un passage emprunté à Grégoire de Nysse, *De anima et resurectione*, PG., XLVI, 112 C, passage qui exprime les mêmes idées que *De hom. op.*, 28. Cette restitution est très conjecturale. Cf. P. KOETSCHAU, *op. cit.*, p. XVII.

2. Citation non marquée dans l'inventaire de Schermann.

3. TH. SCHERMANN, *op. cit.*, p. 49, rapporte faussement cette citation à Grégoire de Nysse, sans fournir de référence.

4. Cette lettre, provenant d'un concile égyptien de 399 ou 400, a probablement été rédigée par Théophile. Cf. O. BARDENHEWER, AKL., t. III,

513 B. καὶ μετ' ὀλίγα·
Inc. ἐκπεσὼν οὗτος ἐπὶ τὴν γῆν οὐράνοθεν.
Id. ibid. ; Mansi, t. III, 975 B.

513 C. καὶ μετ' ὀλίγα·
Inc. εἰ δὲ προῆν ἡ ψυχὴ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.
Id. ibid. ; Mansi, t. III, 975 C.

513 E. ταῦτα δὲ σαφῶς ἀπαγορεύει ὁ ἐν ἁγίοις Βασίλειος ἐν τῷ τρίτῳ λόγῳ τοῦ ὑπομνήματος τῆς ἑξαημέρου, λέγων κατὰ τῶν Ὠριγένους δογμάτων οὕτως·
Inc. ἡμῖν δὲ καὶ πρὸς τοὺς ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας.
Basile, In Hexaem., hom. III, 9 ; PG., XXIX, 73 CD.

Une dernière série de textes, relatifs à la résurrection et à l'apocatastase est introduite par ces remarques : « Ceux qui soutiennent l'opinion mauvaise d'Origène s'efforcent de couvrir leur erreur en interprétant mal certaines paroles des saints Pères, qu'ils expliquent faussement d'après leur sentiment et qu'ils accommodent à leur propre maladie ; ce qu'ils font aussi vis-à-vis de la divine Écriture. Pour nous, nous montrerons par les saints Pères eux-mêmes que leurs raisons sont vaines [1]. »

520 B. λέγει τοίνυν ὁ ἐν ἁγίοις Γρηγόριος ὁ θεόλογος ἐν τῷ Ἀπολογητικῷ λόγῳ τάδε·
Inc. ἡμῖν δὲ οἷς τὸ κινδυνευόμενόν ἐστι σωτηρία ψυχῆς.
Grégoire de Nazianze, Apol. de fuga, 28 ; PG., XXXV, 437 AB.

520 C. καὶ μετ' ὀλίγα·
Inc. τίς ψευδὴς ἀπολογία, ποία πιθανότης ἔντεχνος.
Grégoire de Nazianze, Orat. 16 (15) de plaga grandinis, 9 ; PG., XXXV, 945 B [2].

520 E. Βασιλείου ἐπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας ἐκ τοῦ κανονικοῦ αὐτοῦ βιβλίου·
Inc. ἐρώτησις· εἰ ὅπου μὲν λέγει διαρήσεται πολλά.
Basile, Reg. brev., interrog. 267 ; PG., XXXI, 1264 C.

521 B. τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ προτρεπτικοῦ εἰς τὸ βάπτισμα λόγου·
Inc. διὰ πρόσκαιρον ἁμαρτίας ἡδονήν.
Basile, hom. 13 in baptis. 8 ; PG., XXXI, 444 B.

p. 116. Th. Schermann, *op. cit.*, p. 49, rapporte cette lettre synodale à Cyrille d'Alexandrie, et fournit la référence fantaisiste PG., LXXVII, 362. En se reportant à cet endroit, on trouve en réalité tout autre chose.

1. Justinien, *Epist. ad Men.* ; Mansi, *Concil*, t. IX, 520 AB.

2. L'auteur du florilège donne une référence inexacte, puisque ce sont en réalité deux discours différents de Grégoire de Nazianze qui sont cités. L'annotateur de Mansi en fait d'ailleurs la remarque dans une note marginale. Th. Schermann, *loc. cit.*, n'en bloque pas moins les deux citations qu'il attribue à la même homélie.

521 C. τοῦ ἐν ἁγίοις Ἰωάννου ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, ἐκ τῆς πρὸς Θεόδωρον τὸν μοναχὸν πρώτης ἐπιστολῆς.

Inc. ταῦτα ἐννοεῖ διόλου καὶ τὸν πόταμον τοῦ πυρός.

Jean Chrysostome, Epist. ad Theod., cf. *Doctrina Patrum*, 25, XV ; éd. DIEKAMP, p. 185, 6 [1].

521 C. τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ ὑπομνήματος τῆς πρὸς Κορινθίους πρώτης ἐπιστολῆς.

Inc. οὐ μικρὸν ἡμῖν τὸ προκείμενον ζήτημα.

Jean Chrysostome, in I Corinth. hom. 9, 1 ; PG., LXI, 75,

Comme on le voit, le florilège antiorigéniste transmis à Justinien par les moines de Palestine est assez riche et assez varié. Il peut être intéressant de le comparer au florilège analogue contenu dans la *Doctrina Patrum* et qui renferme vingt-six fragments provenant de Methodius d'Olympe, de Théophile d'Alexandrie, de Jean Chrysostome, d'Amphiloque d'Iconium, de Cyrille d'Alexandrie, de Daniel, de l'Évangile de saint Matthieu[2], d'Isaïe et de saint Basile [3]. Il faut remarquer que ces deux florilèges n'ont que deux citations communes, le passage des *Regulae breves* de saint Basile et le morceau de saint Jean Chrysostome *ad Theodorum lapsum*.

A la suite des fragments d'auteurs orthodoxes, la collection envoyée de Palestine contenait un certain nombre d'extraits du *De principiis*. Ces morceaux étaient, et sont encore groupés suivant leur contenu et non d'après l'ordre qu'ils

1. Ici encore la référence fournie par TH. SCHERMANN, *loc. cit.*, est inexacte. Il renvoie à une lettre de saint Jean Chrysostome adressée à un certain Théodore (PG., LII, 668) : l'identité du nom des destinataires lui a suffi. En réalité, le texte en question appartient, d'après la *Doctrina Patrum* où il figure également, au *Sermo I ad Theodorum lapsum* (PG., XLVII, 277 ss.) ; mais il ne figure pas dans les éditions imprimées. La *Doctrina* apporte ce passage à la suite de deux autres empruntés respectivement aux numéros 4 et 11 de l'ouvrage en question, et elle l'introduit par la formule classique : καὶ μετ' ὀλίγα. Un quatrième fragment, provenant du numéro 9, suit immédiatement, avec l'introduction καὶ μεθ' ἕτερα. Cf. F. DIEKAMP, *Doctrina Patrum de Incarnatione Dei Verbi* ; Münster, 1907 ; p. 185.

2. Le florilège utilisé par Justinien contenait également des textes évangéliques, en particulier l'histoire du mauvais riche et de Lazare, empruntée à saint Luc, XVI, 19, ss.. (MANSI, 501 D).

3. F. DIEKAMP, *Doctrina Patrum*, p. 179 ss. Le titre du florilège antiorigéniste de la *Doctrina* est le suivant : κατὰ Ὠριγένους προϋπαρξιν δογματίσαντος, καὶ ἀποκατάστασιν, καὶ ἀσώματον μὲν πρὸ τῆς παραβάσεως τὸν ἄνθρωπον διδάξαντος εἶναι, μετὰ δὲ τὴν ἔκπτωσιν λέγοντος αὐτῷ γενέσθαι τοὺς δερματίνους χιτῶνας, τὴν σάρκα ταύτην νοεῖσθαι τούτους διαβεβαιουμένου, καὶ λέγοντος οἷόν τινα δεσμὸν καὶ φυλακὴν καὶ τάφον τὸ σῶμα εἶναι τῇ ψυχῇ καὶ μηδὲ ἀνίστασθαι τοῦτο ὁμολογοῦντος, ἀλλὰ καὶ πρόσκαιρον εἶναι τὴν κόλασιν διεσχυριζομένου.

occupaient dans l'œuvre d'Origène, de sorte que c'est aujourd'hui l'affaire des éditeurs de les remettre à leur place exacte. Le travail est d'ailleurs généralement facile, puisque la plupart du temps on y est aidé par les versions latines [1].

La question qui se pose pour nous est celle de la valeur qu'on peut attribuer à la lettre de Justinien, ainsi qu'aux anathématismes et aux fragments annexés, pour la connaissance exacte du texte authentique d'Origène.

Parmi les points de doctrine que réprouve l'édit, quelques-uns ne trouvent pas leur justification dans les textes. Justinien prétend qu'Origène enseignait qu'à la résurrection les corps des hommes seront sphériques [2] Le cinquième anathématisme est consacré à condamner cette erreur [3] ; mais il n'y a pas de citation correspondante. On peut se demander si telle était la doctrine d'Origène, et s'il l'enseignait dans le *De principiis*. Un passage du *De oratione* permettrait de croire que le maître tenait en effet pour la sphéricité des corps glorieux [4] ; par contre les *Selecta in Psalm.* I, 5, affirment sans ambages que les corps des ressuscités auront le même aspect que les nôtres [5]. Malgré tout, et quoique la traduction de Rufin ne contienne aucun point d'attache pour cette croyance bizarre, P Koetschau n'hésite guère à en introduire l'expression dans le texte de son édition [6]. On ne saurait lui donner raison. Sans doute l'édit à Menas et les anathématismes qui lui sont annexés visent Origène et ses enseignements ; mais, sous le couvert du vieil hérétique l'empereur s'attache surtout à combattre certaines croyances contemporaines qui troublent les monastères palestiniens. Le fait que la sphéricité des

1. Des vingt-quatre extraits cités par le florilège, sept n'ont pas été replacés par Delarue dans le texte de son édition. La place de quatre d'entre eux n'est cependant guère douteuse et peut être retrouvée, surtout grâce aux citations de saint Jérôme dans sa lettre à Avitus. Les trois derniers se laissent moins certainement replacer. On verra la discussion de ce problème dans P. KOETSCHAU, *Origenes'Werke*, t. V, p. CX-CXIV.

2. JUSTINIEN, *Epist. ad Men.*; MANSI, *Concil.*, t. IX, 516 D : λέγει γαρ ὅτι ἐν τῇ ἀναστάσει σφαιροειδῆ ἐγείρονται τὰ σώματα τῶν ἀνθρώπων.

3. *Anath.*, 5 ; *Id.*, *ibid.*, 533 D : εἴ τις λέγει ἢ ἔχει ἐν τῇ ἀναστάσει σφαιροειδῆ τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐγείρεσθαι σώματα, καὶ οὐχ ὁμολογεῖ ὀρθοὺς ἡμᾶς ἐγείρεσθαι, ἀνάθεμα ἔστω.

4. ORIGÈNE, *De orat.*, 31 ; éd. KOETSCHAU, *Origenes'Werke*, t. II, p. 396.

5. ORIGÈNE, *Selecta in Psal.*, I, 5 ; PG., XII, 1093.

6. *De princ.*, II, 10, 3, p. 176, 20. P. KOETSCHAU suppose en cet endroit une lacune dans la traduction de Rufin, et il comble cette lacune en introduisant la doctrine de la sphéricité des corps glorieux. Il est vrai qu'il n'imprime pas cette doctrine dans le texte même et se contente de la faire figurer dans les *Testimonia* ; mais c'est seulement parce qu'il n'est pas assez sûr des termes qu'aurait employés Origène.

corps ressuscités est encore l'objet d'une condamnation dans les canons de 553 [1] montre précisément que cette théorie étrange trouvait alors des adhérents ; et il invite à penser qu'elle ne faisait pas plus partie des doctrines authentiques d'Origène que les autres croyances condamnées par ces derniers canons.

De même, Justinien accuse Origène de dire que l'âme du Seigneur a préexisté et que le Dieu Verbe lui a été uni avant l'incarnation [2]. Cette doctrine est condamnée dans deux anathématismes, ceux qui portent les numéros 2 et 3 [3] ; et dans le corps de l'édit l'empereur appuie sa condamnation par une citation de saint Athanase [4]. P. Koetschau se montre également disposé à introduire dans le texte du *De principiis*, sinon la formule même de Justinien du moins quelque expression analogue ; et il suppose dans la version de Rufin une lacune à l'endroit où il est question de l'âme, semblable en nature à la nôtre, que le Fils de Dieu a prise en s'incarnant [5]. Comme aucun texte précis, parmi ceux que cite le florilège, n'appuie cette doctrine, on ne se croira pas autorisé à suivre l'exemple du savant éditeur, tout en remarquant que la thèse générale de la préexistence des âmes est bien origéniste.

Des remarques analogues s'imposent au sujet de l'opinion selon laquelle le Christ se faisant tout à tous est devenu chérubin pour les chérubins, séraphin pour les séraphins, ange pour les anges. Cette opinion, dont le corps de l'édit ne fait aucune mention, et à laquelle ne répond aucun fragment, est pourtant condamnée par le quatrième anathématisme [6]. Plus longuement, en une formule plus développée, la même idée est

1. *Anath.*, 10 ; MANSI, *Concil.*, t. IX, 400 A : εἴ τις λέγει ὡς τὸ τοῦ κυρίου ἐξ ἀναστάσεως σῶμα αἰθέριόν τε καὶ σφαιροειδὲς τῷ σχήματι, καὶ ὅτι τὰ τοιαῦτα καὶ τὰ τῶν λοιπῶν ἐξ ἀναστάσεως ἔσται σώματα... ἀ. ἔ. Il est à remarquer que dans la lettre à Menas, Justinien s'attachait déjà à montrer que le corps du Christ ressuscité n'était pas sphérique : εἰ δὲ, καθὼς Ὠριγένης μαίνεται, σφαιροειδὲς ἦν τὸ σῶμα τοῦ κυρίου, πῶς εἶχε δεῖξαι τὰς τῶν χειρῶν καὶ ποδῶν διατρήσεις (MANSI, t. IX, 516 E).

2. JUSTINIEN, *Epist. ad Men.* ; MANSI, t. IX, 505 D.

3. *Anath.* 2 et 3 ; MANSI, t. IX, 533 CD.

4. ATHANASE, *Epist. ad Epict.* 8 ; cf. supra, p. 56.

5. *De princ.*, IV, 4, 4 (31) ; p. 353, 13. Ici encore l'éditeur se contente de citer dans les *Testimonia* le passage de l'épître à Menas. Saint Jérôme, *Apol.*, II, 12 ; PL., XXIII, 435, condamne comme hérétique l'opinion : animam Salvatoris fuisse antequam nasceretur ex Maria.

6. *Anath.* 4 ; MANSI, t. IX, 533... πᾶσι τοῖς ἐπουρανίοις τάγμασιν ἐξομοιωθῆναι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, γενόμενον τοῖς Χερουβὶμ Χερουβὶμ καὶ τοῖς Σεραφὶμ Σεραφὶμ καὶ πάσαις ἁπλῶς ταῖς ἄνω δυνάμεσιν ἐξομοιωθέντα...

condamnée par le septième canon de 553 [1]. On sait qu'une telle doctrine est d'origine très ancienne : elle est formulée dans l'*Epistola Apostolorum* qu'ont fait connaître L. Guerrier [2] et C. Schmidt [3] ; on la retrouve, au dire de saint Irénée, chez les Simoniens qui l'appliquaient à Simon lui-même [4] ; puis chez certains gnostiques dont parle le même docteur [5] ; dans la *Pistis Sophia* [6] ; voire dans l'Ascension d'Isaïe [7]. Mais il s'agit de savoir si c'est bien une théorie origéniste [8] ; et plus précisément si cette théorie a trouvé son expression dans le *De principiis*. Or M. Koetschau prétend l'introduire là où la traduction de Rufin se contente de dire : « Quidam autem volunt de ipsa anima dictum videri, cum primum de Maria corpus adsumit, etiam illud quod apostolus dicit : « Qui cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem deo sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens », quo eam sine dubio in formam dei melioribus exemplis et institutionibus repararet, atque in eam plenitudinem, unde se exinaniverat, revocaret [9]. » Ceci est tout autre chose ; et l'on n'a guère le droit, en s'appuyant sur les anathématismes seuls, d'affirmer que Rufin a abrégé et modifié [10]. Mieux vaut

1. *Epist. ad sanct. syn., Anath.*, VII ; MANSI, t. IX, 397 : χριστὸν λεγόμενον ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν καὶ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἑνωθέντα τῷ θεῷ λόγῳ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν κενῶσαι ἑαυτὸν πρὸς τὸ ἀνθρώπινον, ἐλεήσαντα τὴν (ὡς φασι) γενομένην πολυσχεδῆ κατάπτωσιν τῶν τῆς αὐτῆς ἑνάδος, καὶ ἐπαναγαγεῖν αὐτοὺς βουλόμενον διὰ πάντων γενέσθαι καὶ σώματα διάφορα μεταμφιάσασθαι καὶ ὀνόματα κληρώσασθαι πάντα πᾶσι γεγενημένον, ἐν ἀγγέλοις ἄγγελον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμεσι δύναμιν, καὶ ἐν ἄλλοις τάγμασιν ἢ εἴδεσι τῶν λογικῶν ἁρμονίως ἑκάστοις μεταμορφῶσθαι· εἶτα παραπλησίως ἡμῖν μετεσχηκέναι σαρκὸς καὶ αἵματος καὶ γεγονέναι καὶ τοῖς ἀνθρώποις ἄνθρωπον...

2. L. GUERRIER, *Le Testament en Galilée de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, dans la *Patrologia Orientalis*, t. IX, fasc. III ; Paris, s. d. [1913].

3. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung...* TU., XLIII ; Leipzig, 1919.

4. IRÉNÉE, *Adv. Haeres.*, I, 23, 3.

5. IRÉNÉE, *Adv. Haeres.*, I, 30, 12.

6. *Pistis Sophia*, 7 ; éd. C. SCHMIDT, *Koptisch-gnostische Schriften*, t. I ; p. 7, 26.

7. *Ascens. Isaia*, X, 20 s. ; éd. TISSERAND, *L'Ascension d'Isaïe* ; Paris, 1909, p. 198 s.

Cf. la recension que j'ai consacrée à l'ouvrage de C. SCHMIDT sur l'*Epistola apostolorum*, dans la *Revue Biblique*, t. XXX, 1921, p. 120-122.

8. Il semble bien que l'on trouve l'expression d'une théorie semblable dans ORIGÈNE, *Comm. in Joan.*, I, 31, 217 : éd. PREUSCHEN, p. 38. Mais elle ne figure pas dans le *De principiis*.

9. *De princ.*, IV, 4, 5 (32) ; p. 355, 14-356, 4.

10. P. KOETSCHAU, *ad h. loc.* Le passage de Théophile d'Alexandrie, *Ep. synod.*, 4 (= JÉRÔME, *Epist.* 92 ; PL., XXII, 767 ; éd. HILBERG, t. II, p. 152) que cite Koetschau dans les *Testimonia*, est plutôt à rapprocher de

dire que ces anathématismes, autant ceux de 543 que ceux de 553, visent des hérétiques contemporains de Justinien, et que l'empereur les condamne sous le nom d'Origène, à qui il est d'usage de faire endosser toutes les responsabilités.

Par contre, il arrive quelquefois que les fragments authentiques du *De principiis* enseignent des doctrines qui ne sont pas reprises par la lettre ou par les anathématismes. C'est ainsi que le fragment VII enseigne que le Fils de Dieu n'est pas bon absolument, comme le Père : étant l'image de Dieu, il est encore l'image de sa bonté [1] ; le fragment XXIII sert à démontrer que le Christ doit, selon Origène, être crucifié pour les démons, et cela plusieurs fois dans les siècles à venir [2]. L'édit à Menas ne dit rien de ces théories. Sans doute sont-elles laissées de côté par le notaire impérial parce qu'elles ne sont plus dangereuses au moment où il rédige la lettre et qu'ainsi il n'y a pas besoin de s'en soucier spécialement. Mais l'empereur — ou plus exactement le scribe qui tient sa place — reproduit avec fidélité l'ensemble du florilège origéniste qu'on lui a fait parvenir. Il a reçu de Palestine un certain nombre de citations du *De principiis* : toutes prendront place à la suite de la lettre. Cette remarque permet de conclure à la valeur des extraits d'Origène, en tant du moins qu'ils n'ont pas été remaniés par Justinien : celui-ci ne connaît rien autre de l'ouvrage d'Origène que les morceaux en question ; il les reproduit tels qu'il les a reçus. Reste seulement que les moines ont pu arranger déjà et corriger le texte authentique : c'est leur responsabilité qui est alors en jeu et qu'il faudra examiner tout à l'heure.

Notons enfin que chacun des vingt-quatre fragments origénistes est précédé d'un titre destiné à marquer sa provenance et à résumer la doctrine qu'il contient. Ces titres, composés sans doute par les excerpteurs, sont à rapprocher de ceux de tous les florilèges connus : ils sont exacts quelquefois et d'autres fois trompeurs. Le fragment II, cité dans l'édit et dans le florilège, est rapporté tantôt au livre I, tantôt au

Rufin que des anathématismes. Théophile écrit : « Propterea in libris περὶ ἀρχῶν et hoc persuadere conatur, quod vivens Dei sermo non assumpserit corpus humanum, et contra apostoli cadens sententiam scripsit quod qui in forma Dei aequalis erat Deo non fuerit Verbum Dei, sed anima de caelesti regione descendens, et, se de forma aeternae maiestatis evacuans, humanum corpus assumpserit ». Il faut cependant remarquer que d'après la version de Rufin, Origène attribue cette opinion à certains (Quidam autem volunt), sans la prendre pour son propre compte.

1. Mansi, *Concil.*, t. IX, 525 E-528 A ; *De princ.*, I, 2, 13 ; p. 47, 3.

2. Mansi, *Concil.*, t. IX, 532 DE ; *De princ.*, IV, 3, 13 ; p. 344, 8-345, 4.

livre II du *De principiis* [1] ; le fragment VIII, présenté comme appartenant au livre IV, provient en réalité du livre I (il est vrai qu'ici on pourrait supposer une faute de copiste, les lettres A et Δ étant facilement prises l'une pour l'autre) [2] ; le fragment XV qui doit être rattaché au livre I est attribué au livre II [3]. De même que la numérotation des livres, l'indication donnée sur le contenu de chaque fragment est parfois défectueuse. Selon le titre du fragment V, Origène doit enseigner que le Fils est invisible au Père [4] : le texte du fragment ne contient pas cette idée. Au titre du fragment VIII, nous lisons qu'Origène donne au Fils et au Saint Esprit le nom de λειτουργικὰ ζῷα [5] : ce nom ne figure pas dans le texte cité ; et lorsque Koetschau lui donne une place dans son édition, il semble qu'il accorde au faiseur de titres une confiance trop grande [6]. Or c'est à ces titres, exacts ou non, que s'attache de préférence Justinien pour condamner l'origénisme : il lui arrive plusieurs fois de reprendre, au cours de la lettre des expressions qui ne figurent que là. Ainsi fait-il à propos du titre qui précède le fragment V : il accuse, dans l'édit, Origène d'avoir dit que le Père ne voyait pas le Fils [7]. De même le titre du fragment VIII est partiellement reproduit par l'édit [8] : le fragment lui-même n'emploie pourtant pas le mot de κτίσμα à propos du Fils et du Saint Esprit, et il se contente de dire qu'Isaïe les désigne allégoriquement par les deux séraphins qui se tiennent de chaque côté de Jahveh [9].

C'est la série de faits que nous venons de rappeler qui sera mieux mise en relief par le tableau suivant, dans lequel la première colonne cite le texte de l'édit, la seconde le titre des fragments, et la troisième les anathématismes.

1. Dans la lettre (489 C) le fragment est rapporté au premier livre ; dans le florilège (525 A), au second livre.

2. Mansi, *Concil.*, t. IX, 528 A.

3. Id. *ibid.*, 529 B.

4. Id. *ibid.*, 525 C.

5. Id. *ibid.*, 528 A.

6. *De princ.*, I, 8, 3 ; p. 52, 2. Sans doute, dans le fragment même, Origène applique au Fils et au Saint Esprit le texte d'Habacuc, III, 3 : ἐν μέσῳ δύων ζῴων γνωσθήσῃ. On peut croire que c'est pour cela que l'auteur des titres a parlé de λειτουργικὰ ζῷα, sans qu'il soit besoin de penser que Justinien a trouvé l'expression dans le *De principiis*.

7. Justinien, *Epist. ad Men.*, Mansi, *Concil.*, t. IX, 489 C.

8. Id., *ibid.*

9. Cf. *De princ.*, I, 8, 4 ; p. 52, 17 s. Cette interprétation d'Isaïe VI, 3 est rapportée par Origène à son maître hébreu.

489 C. ἐτόλμησεν εἰπεῖν τὸν μὲν πατέρα μείζονα εἶναι τοῦ υἱοῦ, τὸν δὲ υἱὸν τοῦ ἁγίου πνεύματος, τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα τῶν ἄλλων πνευμάτων.

Frag. I tit. (524 E). ὅτι ἥττων ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ.

Cf. frag. V tit. (525 C) ... καὶ κατὰ πάντα μείζων ἐστὶν ὁ πατὴρ τοῦ υἱοῦ...

489 C. προστέθειται δὲ καὶ τοῦτο τῇ ἑαυτοῦ ἀσεβείᾳ εἰπὼν μηδὲ τὸν υἱὸν δύνασθαι τὸν πατέρα ἰδεῖν μηδὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸν υἱόν.

Frag. V tit. (525 C) ... καὶ ἀόρατος αὐτῷ τυγχάνει.

489 C. καὶ ὅτι ὁ υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα κτίσματά εἰσι.

Frag. IV tit. (525 C) : ὅτι κτίσμα καὶ γενητὸς ὁ υἱός.

Frag. VIII tit. (528 AB) : ὅτι μετὰ τοῦ υἱοῦ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα κτίσμα εἰπών, συνηρίθμησε τοῖς ἄλλοις κτίσμασι.

489 C. καὶ ὅπερ ἡμεῖς ἐσμεν πρὸς τὸν υἱὸν τοῦτο ὁ υἱὸς ἐστι πρὸς τὸν πατέρα.

[Frag. VI (526 E)] : αὐτὸς δὲ ὁ υἱὸς ὅπερ ἡμεῖς ἐσμεν πρὸς αὐτόν, τοιοῦτός ἐστι πρὸς τὸν πατέρα.

489 C. Προστίθησι δὲ ταῖς ἑαυτοῦ βλασφημίαις καὶ τοῦτο ἐν τῷ περὶ ἀρχῶν αὐτοῦ πρώτῳ λόγῳ ἐπ' αὐτῆς λέξεως εἰπὼν οὕτως ἐν τῇ ἐπινοουμένῃ ἀρχῇ...

[Frag. II (525 AB)] [1].

1. J'ai déjà fait remarquer que le même passage est cité deux fois. Il faut ajouter que la citation donnée par la lettre est plus complète que celle qui figure dans le florilège. Il y a là une réelle difficulté qui s'oppose à l'hypothèse selon laquelle Justinien n'aurait connu le texte d'Origène que par les fragments du florilège palestinien. Cette difficulté n'est pourtant pas insoluble. On pourrait supposer que le recueil envoyé de Jérusalem par les moines contenait deux fois le même texte, mais sous deux formes, l'une complète et l'autre abrégée, et avec une double référence. P. KOETSCHAU, (*op. cit.*, p. CXIII et p. 164 *apparatus*) fait justement remarquer que même tel qu'il est cité dans la lettre, le morceau semble encore présenter des lacunes que la traduction de Rufin permettrait heureusement de combler. Ces lacunes proviendraient naturellement d'un excerpteur au courant d'un tel genre de besogne, plutôt que du scribe impérial attentif à copier les documents qui lui sont fournis.

ὅσην ἠδύνατο διακοσμῆσαι.

489 D. καὶ αὐτὴν δὲ θεοῦ τὴν δύναμιν περιγραπτὴν εἶναι τερατευόμενος.

Frag. II tit. (525 A) : ὅτι πεπερασμένη ἐστὶν ἡ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς δύναμις.
[cf. frag. III 525 BC].

Anath. 8 (533 CD) ; εἴ τις λέγει ἢ ἔχει ἢ πεπερασμένην εἶναι τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν καὶ τοσαῦτα αὐτὸν δημιουργῆσαι ὅσων περιδράξασθαι καὶ νοεῖν ἠδύνατο...

489 D. ὅτι πάντα τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη συναΐδιά ἐστι τῷ θεῷ,

Frag. X tit. 528 C : ὅτι συναΐδια τῷ θεῷ τὰ κτίσματα.
[cf. frag. XI (528 D)] : πάντα τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη ἀεὶ ἦν.

Anath. 8 (533 D) ... ἢ τὰ κτίσματα συναΐδια εἶναι τῷ θεῷ[1].

489 D. καὶ ὅτι τῶν λογικῶν τὰ ἁμαρτήσαντα καὶ διὰ τοῦτο ἐκπεσόντα τῆς ἐν ᾗ ἦσαν καταστάσεως κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῶν οἰκείων ἁμαρτημάτων τιμωρίας χάριν σώμασιν ἐνεβλήθη, καὶ καθαιρόμενα πάλιν ἀνάγονται ἐν ᾗ πρότερον ἦσαν καταστάσει, παντελῶς τὴν κακίαν ἀποτιθέμενα καὶ τὰ σώματα, καὶ πάλιν ἐκ δευτέρου καὶ τρίτου καὶ πλεονάκις διαφόροις ἐμβάλλονται σώμασι πρὸς τιμωρίαν ὑποτίθεται δὲ καὶ διαφόρους κόσμους συστῆναί τε καὶ συνίστασθαι, τοῦτο μὲν παρελθόντας, τοῦτο δὲ μέλλοντας[2].

1. La fin de l'anathématisme 8 (καὶ νοεῖν — τῷ θεῷ) manque dans le texte imprimé par MANSI. Je cite le texte publié par P. KOETSCHAU, *op. cit.*, p. CVIII, d'après le *Codex monacensis graecus* 186.

2. Le dernier passage n'a pas de parallèle satisfaisant, ni dans les citations du florilège, ni dans les anathématismes. La doctrine qu'il exprime est une doctrine origéniste (Cf. J. TIXERONT, *La théologie anténicéenne*, Paris, 1905, p. 306 ; F. PRAT, *Origène*, p. XXVIII-XXXIII). Saint Jérôme nous apprend en effet que : « In secundo... libro, mundos asserit (Origenes) innumerabiles non iuxta Epicurum uno tempore plurimos et sui similes, sed post alterius

492 D. ὁ λέγων τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς διʼ ἁμαρτίας τοῖς σώμασι τιμωρίας χάριν ἐμβληθῆναι, ὡς δὴ πρῶτον μὲν νόας οὔσας καὶ ἁγίας δυνάμεις, ἔπειτα κόρον λαβούσας τῆς θείας θεωρίας καὶ πρὸς τὸ χεῖρον τραπείσας, καὶ διὰ τοῦτο τῆς θεοῦ ἀγάπης ἀποψυγείσας καὶ ἐντεῦθεν ψυχὰς ὀνομασθείσας καὶ τιμωρίας χάριν τοῖς σώμασιν ἐμβληθείσας [1].

505 D. ἐπειδὴ δὲ καὶ τοῦτο μετὰ τῶν

Frag. XVIII tit. (529 E). πῶς νοῦς γέγονεν ψυχὴ καὶ ψυχὴ καθαρθεῖσα γίνεται νοῦς [2].

[Frag. XVIII (529E-532A) : παρὰ τὴν ἀπόπτωσιν καὶ τὴν ψύξιν τὴν ἀπὸ τοῦ ζῆν τῷ πνεύματι γέγονεν ἡ νῦν λεγομένη ψυχή...]

Cf. frag. XII, 528 E-529 A.

Anath. 1 (533 A). ε. τ. λ. ἢ ἕ. προϋπάρχειν τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς, οἷα πρώην νόας οὔσας καὶ ἁγίας δυνάμεις, κόρον δὲ λαβούσας τῆς θείας θεωρίας καὶ πρὸς τὸ χεῖρον τραπείσας καὶ διὰ τοῦτο ἀποψυγείσας μὲν τῆς τοῦ θεοῦ ἀγάπης ἐντεῦθεν δὲ ψυχὰς ὀνομασθείσας καὶ τιμωρίας χάριν εἰς [τὰ] σώματα καταπεμφθείσας, ἀ. ἕ.

Anath. 2 (533 B). ε. τ. λ. ἢ. ἕ. τὴν τοῦ

mundi finem, alterius esse principium. Et ante hunc nostrum mundum alium fuisse mundum, et post hunc alium rursum futurum, et post illum alium, rursumque ceteros post ceteros. Et addubitat utrum futurus sit mundus alteri mundo ita ex omni parte consimilis, ut nullo inter se distare videantur, an certe nunquam mundus alteri mundo ex toto indiscretus et similis sit futurus (*Epist.* 124 *ad Avit.*, 5 ; PL., XXII, 1063).» Cf. THÉOPHILE D'ALEXANDRIE, *Epist. Pasch.*, I, 9 (ap. JÉRÔME, *Epist.* 96 ; PL., XXII, 780 ; éd. HILBERG, t. II, p. 167). Sur toutes ces questions de l'origine et de la fin du monde, la traduction de Rufin se montre très réservée et l'on a de bonnes raisons pour croire qu'elle est lacuneuse. Cependant, je n'oserais pas, comme le fait Koetschau, introduire dans le texte du *De principiis*, II, 8, 3 ; p. 160, 19-161, 2, ce fragment de l'édit à Menas. Ni la lettre à Avitus, ni les lettres de Théophile d'Alexandrie ne présentent de parallèles satisfaisants. Par contre, si l'on ne peut affirmer que Justinien donne une citation textuelle d'Origène, il faut se demander d'où il a eu connaissance des doctrines exprimées par ces formules. Le florilège palestinien n'était-il pas plus complet que nous ne serions portés d'abord à le croire ? Ou bien l'empereur ne s'en est-il pas contenté et s'est-il servi lui-même du *De principiis* ? On peut admettre, en toute hypothèse, que ces théories ne sont indiquées et condamnées en si bonne place dans l'édit qu'à cause de leur répercussion dans les milieux contemporains de Justinien : sans doute trouvaient-elles en Palestine des partisans dévoués.

1. On rapprochera de ce passage de la lettre à Menas les anathématismes 2 et 4 qui accompagnent l'édit de 553 ; cf. infra, p. 77. Le texte de la phrase est embarrassé : Justinien répète deux fois, au début et à la fin, que les âmes des hommes auraient été jetées dans des corps par punition.

2. Ce titre ne figure que dans le codex Athous ; cf. P. KOETSCHAU, *op. cit.*, p. CVII. Le texte imprimé dans MANSI ne donne pas de titre au fragment XVIII : mais il est terminé par une phrase analogue : πῶς οὖν (νοῦς ἦν en marge) γέγονε ψυχὴ καὶ ψυχὴ κατορθωθεῖσα γίνεται νοῦς. Semler et Koetschau proposent de lire cette phrase de la manière suivante : πτώσει οὖν νοῦς γέγονε ψυχὴ καὶ πάλιν ψυχὴ κατορθωθεῖσα γενήσεται νοῦς. En tout cas, elle pourrait être d'Origène, car Jérôme cite ainsi, *Epist. ad Avit.* 6 ; PL., XXII, 1065 : Νοῦς, id est mens, corruens facta est anima, et rursum anima instructa virtutibus mens fiet. Cf. *de princ.*, II, 8, 3 ; p. 161, 6 et les *Testimonia ad loc.*

ἄλλων Ὠριγένους βλασφημιῶν εἴρηται ὅτι ἡ τοῦ κυρίου ψυχὴ προϋπῆρχε καὶ ταύτῃ ὁ θεὸς λόγος ἥνωτο πρὸ τῆς ἐκ παρθένου σαρκώσεως [1].		κυρίου ψυχὴν προϋπάρχειν καὶ ἡνωμένην γεγενῆσθαι τῷ θεῷ λόγῳ πρὸ τῆς ἐκ παρθένου σαρκώσεώς τε καὶ γεννήσεως, ἀ. ἔ. Cf. Anath. 3 (533 B). ε. τ. λ. ἢ. ἔ. πρῶτον πεπλάσθαι τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ μήτρᾳ τῆς ἁγίας παρθένου καὶ μετὰ ταῦτα ἑνωθῆναι αὐτῷ τὸν θεὸν λόγον καὶ τὴν ψυχὴν ὡς προϋπάρχουσαν, ἀ. ἔ.
513 D. (τὸ λέγειν) τὸν οὐρανὸν καὶ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας καὶ τὰ ὕδατα τὰ ἐπάνω τῶν οὐρανῶν ἔμψυχα καὶ λογικάς τινας εἶναι δυνάμεις.	Frag. XXII tit. (532 C) : ὅτι ἔμψυχος ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ οἱ ἀστέρες.	Anath. 6 (533 C). ε. τ. λ. ἢ. ἔ. οὐρανὸν καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἀστέρας καὶ ὕδατα τὰ ὑπεράνω τῶν ὑδάτων ἔμψυχας καὶ ὑλικὰς [λογικὰς, Paganinus Gaudentius] εἶναί τινας δυνάμεις, ἀ. ἔ.
516 D. λέγει γὰρ ὅτι ἐν τῇ ἀναστάσει σφαιροειδῆ ἐγείρονται τὰ σώματα τῶν ἀνθρώπων.		Anath. V (533 C). ... ἐν τῇ ἀναστάσει σφαιροειδῆ τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐγείρεσθαι σώματα...
517 CD. τὸ λέγειν ὅτι πάντων ἀσεβῶν ἀνθρώπων καὶ πρός γε δαιμόνων ἡ κόλασις πέρας ἔχει, καὶ ἀποκατασταθήσονται ἀσεβεῖς τε καὶ δαίμονες εἰς τὴν προτέραν αὐτῶν τάξιν.	Frag. XIII tit. (529 A). ὅτι εἰ μεταβάλλοιεν ἐπὶ τὸ κρεῖττον οἱ δαίμονες, συμπληρώσουσί ποτε ἀνθρωπότητα.	Anath. 9 (533 D). ... πρόσκαιρον εἶναι τὴν τῶν δαιμόνων καὶ ἀσεβῶν ἀνθρώπων κόλασιν καὶ τέλος κατά τινα χρόνον αὐτὴν ἔξειν, ἤγουν ἀποκατάστασιν γενέσθαι δαιμόνων ἢ ἀσεβῶν ἀνθρώπων...

Dans les trois séries de textes, ce sont les mêmes doctrines qui sont mises en question, et elles sont loin de représenter tout l'origénisme. Il n'y a rien sur les principes d'exégèse, rien sur la distinction entre les simples croyants et les gnos-

1. Cf. supra, p. 61.

tiques, et l'on pourrait sans peine continuer cette énumération. Rien n'intéresse Justinien que les problèmes spéciaux au sujet desquels on dispute dans les couvents palestiniens. L'origénisme qu'il combat est celui du VI^e siècle, et pas celui du maître lui-même. Voilà pourquoi les termes employés dans la lettre pour décrire la doctrine soi-disant origéniste sont si fréquemment repris dans les anathématismes. Sans doute c'est Origène qui est responsable des erreurs condamnées ; c'est lui qu'il faut anathématiser avec les hérétiques notoires, avec Sabellius, Arius, Apollinaire, Nestorius, Eutychès, Dioscore, Timothée Aelure, Pierre Monge, Anthime de Trébizonde, Théodose d'Alexandrie, Pierre d'Antioche, Pierre d'Apamée, Sévère d'Antioche. Mais bien plus qu'Origène, les tenants actuels de sa doctrine sont condamnés : si le florilège prouve que l'enseignement des moines hérétiques est le même que celui du maître, ce ne sont pas d'ordinaire les mots d'Origène qui sont anathématisés, mais bien les mots et les phrases avec lesquels s'expriment ses disciples dans les couvents de Palestine. Le canon 9 condamne l'*ἀποκατάστασις*, et Justinien avait employé le verbe *ἀποκατασταθήσονται* ; mais Origène lui-même ne se sert guère qu'une fois de ce terme au sens technique de restauration universelle[1], et lorsqu'il l'utilise ailleurs, c'est au sens de conversion [2]. Le canon 7 anathématise la doctrine selon laquelle le Christ doit être crucifié pour les démons : il reprend, ce faisant, les mots qui figurent dans le titre du fragment XXIII, et non dans le fragment même [3].

De cet examen, il est sans doute permis de conclure que l'édit à Menas et les anathématismes qui le suivent ne sauraient être utilisés pour reconstruire le texte authentique du *De principiis*. Il semble bien que M. Koetschau ait attaché trop d'importance à ces sources : il lui arrive d'introduire, dans le texte même de son édition, pour combler des lacunes plus ou moins hypothétiques de la version de Rufin, des mots ou des membres de phrase qu'il emprunte à la lettre

1. Origène, *in Joan.* I, 16 ; PG., XIV, 49 : ἐν τῇ λεγομένῃ ἀποκαταστάσει Cette manière de parler montre assez qu'Origène n'est pas l'inventeur de ce terme et qu'il se contente de le reprendre à l'usage courant.

2. Origène, *Cont. Cels.*, VII, 3 ; PG., XI, 1424 C ; les démons s'efforcent d'empêcher τῆς ἀληθινῆς εὐσεβείας ἀποκατάστασιν πρὸς τὸν θεὸν. Cf. *in Matth.* XIII, 2 ; XV, 24 (PG., XIII, 1097 et 1324).

3. Frag. tit. XXII (532 D). ὅτι καὶ ὑπὲρ δαιμόνων δεῖ τὸν χριστὸν σταυρωθῆναι καὶ πολλάκις τοῦτο εἰς τοὺς ἐσομένους αἰῶνας.

Anath. 7 (533 C). ὁ δεσπότης χριστὸς ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι σταυρωθήσεται ὑπὲρ δαιμόνων καθὰ καὶ ὑπὲρ ἀνθρώπων.

impériale ou aux canons [1]. On ne saurait lui donner raison en cela. Le plus souvent, il est vrai, il se contente d'indiquer dans la partie de la page réservée aux *Testimonia* les restitutions qu'il propose sur de tels fondements[2] : ces restitutions ne s'imposent pas toujours ; et il n'est pas sûr que l'on doive préférer l'autorité de Justinien à celle de Rufin [3].

On n'a pas manqué de remarquer la place que tient la christologie dans les anathématismes : le second et le troisième d'entre eux condamnent la doctrine de la préexistence de l'âme du Christ ; le quatrième, la croyance selon laquelle le Verbe de Dieu est devenu chérubin pour les chérubins, séraphin pour les séraphins, et généralement s'est rendu semblable à tous les ordres célestes ; le septième, l'hypothèse d'un crucifiement du Seigneur pour les démons, crucifiement renouvelé le long des siècles à venir. Il est douteux qu'Origène ait enseigné ces erreurs, du moins sous une forme aussi accentuée, aussi précise ; tandis qu'il est certain que quelques moines de Palestine les enseignaient en 543 ; et dix ans plus tard, les quinze anathématismes de 553 en renouvelleront la condamnation. Aussi est-ce sur ces points que porte avant tout la lettre impériale. Origène en est l'occasion, tout de même que Paul de Samosate apparaît dans le traité contre les monophysites[4]. On aime, au sixième siècle, à condamner des hérétiques actuels en ayant l'air de frapper des erreur d'autrefois.

Restent maintenant quelques remarques à faire au sujet des vingt-quatre fragments du *De principiis* que renferme le florilège origéniste. On aimerait pouvoir assurer que l'on a affaire à un bon texte, et que l'excerpteur, chargé de faire ses extraits, a respecté entièrement les formules d'Origène. Il n'est pas sûr qu'il en soit ainsi. Sans doute, le plus souvent, les moyens de contrôle sont insuffisants. Nous ne pouvons faire la comparaison entre le texte grec d'Origène connu par

1. Ainsi fait-il *De princ.*, II, 8, 3, p. 160, 19-161, 2, où un passage de l'édit (489 D) figure pour combler une soi-disant lacune du texte latin. De même *De princ.*, II, 10, 8, p. 183, 3-5, un autre fragment de l'édit (517 C) est introduit dans le texte. Quoique ces restitutions soient présentées comme des conjectures, elles semblent un peu forcées.

2. Cf. par exemple *De princ.*, IV, 4, 4 (31), p. 355 *Testim.*; *id.*, IV, 4, 4 (31), p. 353 *Testim.* ; *id.*, I, 3, 3, p. 52 *Testim.*

3. En règle générale, on pourrait dire que deux autorités ont raison contre une troisième. Si saint Jérôme et Justinien sont d'accord, leur accord vaut contre la version de Rufin. En fait, cet accord est assez rarement réalisé, puisque saint Jérôme cite très largement dans sa lettre à Avitus. Ajoutons encore que, comme saint Jérôme, Justinien écrit en ennemi. Même lorsqu'il s'agit de copier un texte, cela peut avoir de l'importance.

4. JUSTINIEN, *Tractat. adv. Monoph.* ; PG., LXXXVI, 1 ; 1112 C ; 1117 D.

ailleurs, c'est-à-dire en fait par la Philocalie et le texte de nos extraits que dans un seul cas, et pour un fragment assez insignifiant, le fragment XXIV (*De princ.* IV, 3, 1 (17), p. 325, 5 s.). La colonne de gauche reproduit le texte du florilège :

533 A. τίς νοῦν ἔχων ὁρίσεται πρώτην καὶ δευτέραν καὶ τρίτην ἡμέραν, ἑσπέραν τε καὶ πρωΐαν, χωρὶς ἡλίου γεγονέναι καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων.

Philocal. τίς *add.* γοῦν ὁρίσεται : οἰήσεται.

Les deux variantes de la Philocalie sont évidemment sans intérêt ; même du point de vue de la critique textuelle, elles restent insignifiantes, et ne permettent pas de conclure que les excerpteurs du VI^e^ siècle avaient en mains un autre texte que saint Grégoire de Nazianze et saint Basile.

Par contre, il y a des cas dans lesquels on peut à bon droit supposer des lacunes au texte fourni par le florilège (ou par la lettre à Menas). Ainsi le fragment II, tel qu'il est donné par la lettre (489 C) débute ainsi : *ἐν τῇ ἐπινοουμένῃ ἀρχῇ τοσοῦτον ἀριθμὸν τῷ βουλήματι αὐτοῦ ὑποστῆσαι τὸν θεὸν νοερῶν οὐσιῶν ὅσον ἠδύνατο διαρκέσαι.* Dans la traduction de Rufin (*De princ.* II, 9, 1 ; p. 164, 10), nous lisons : « In illo ergo initio putandum est tantum numerum rationabilium creaturarum vel intellectualium, vel quoquomodo appellandae sunt quas mentes superius diximus, fecisse deum, quantum sufficere posse prospexit. » On voit que Rufin rattache la phrase à ce qui précède par ergo et introduit un verbe putandum est qui manque dans le grec ; de même il ajoute toute une explication : vel intellectualium... diximus. P. Koetschau suppose avec beaucoup de vraisemblance que sa traduction est exacte, et que c'est le scribe impérial qui aura omis quelques mots, moins nécessaires à l'intelligence du texte [1]. Le fragment XIV est encore plus intéressant à étudier. Le texte grec est beaucoup plus court que le texte latin de Rufin :

Mansi, IX, 529 B. οὕτω δὴ ποικιλωτάτου κόσμου τυγχάνοντος καὶ τοσαῦτα διάφορα λογικὰ περιέχοντος.

RUFIN ; *De princ.*, II, 1, 1 ; p. 107, 6-15 : Cum ergo tanta sit mundi varietas atque in ipsis rationabilibus animantibus sit tanta diversitas [propter quam etiam omnis reliqua varietas ac diversitas putanda

1. P. KOETSCHAU, *op. cit.*, p. CXIII.

τί ἄλλο χρὴ λέγειν αἴτιον γεγονέναι τοῦ ὑποστῆναι αὐτόν,

est extitisse] quam causam aliam dici oportebit qua mundus extiterit, [praecipue si intueamus illum finem, per quem omnia restituenda in statum initii sui libro superiore dissertum est : quod utique si consequenter dictum videtur], quam aliam, ut diximus, causam putabimus tantae huius mundi diversitatis, nisi diversitatem ac varietatem motuum atque prolapsuum eorum qui ab illa initii unitate atque concordia, in qua a Deo primitus procreati sunt, deciderunt.

ἢ τὸ ποικίλον τῆς ἀποπτώσεως τῶν οὐχ ὁμοίως τῆς ἑνάδος ἀπορρεόντων.

M. Koetschau écrit là-dessus : « Le fragment grec ne contient que les pensées principales, si bien que la question se pose de savoir si l'homme de confiance de Justinien (nous dirions de préférence l'excerpteur palestinien) n'a pas abrégé en faisant son extrait. Il était naturel pour lui de ne s'attacher qu'aux pensées principales par lesquelles pouvait être prouvée l'hérésie d'Origène. Les idées secondaires pouvaient être laissées de côté. Il manque, dans le texte grec, deux passages : *propter quam... extitisse* ; *praecipue si... videtur*, qui semblent indispensables pour l'exposition de la pensée. Le premier morceau contient évidemment une idée origénienne et n'a sûrement pas été ajouté par Rufin... ; le second n'est pas davantage de l'invention de Rufin, car il exprime excellemment une doctrine origénienne : au plus, pourrait-il provenir du commentaire de Didyme [1]. » J'ai voulu citer tout ce commentaire du savant éditeur pour ne pas en affaiblir la portée. Mais l'argumentation de M. Koetschau ne me paraît pas décisive. Rufin est trop souvent coupable d'avoir abrégé ou développé le texte grec pour qu'ici, malgré l'origénisme des idées et des formules, on puisse être certain que l'excerpteur palestinien a sensiblement raccourci le texte original. Du moins le doute reste-t-il permis ; et ce doute s'étend par suite aux autres fragments du florilège : si le texte authentique a été modifié en un cas, pourquoi pas encore en d'autres cas ?

Le fragment IV semble particulièrement suspect à M. Prat [2].

1. P. Koetschau, *op. cit.*, p. cxii.

2. Mansi, *Concil.*, t. IX, 525 C ; *De princ.*, iv, 4, 1 (28) ; p. 349, 11-15.

Il est précédé du titre suivant : *ὅτι κτίσμα καὶ γενητὸς ὁ υἱὸς, ἐκ τοῦ αὐτοῦ δ' λόγου.* Le texte en est ainsi transmis : *οὗτος δὴ ὁ υἱὸς ἐκ θελήματος τοῦ πατρὸς γεννηθεὶς* [1] *ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* [2], *καὶ ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ, χαρακτήρ τε τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* [3], *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* [4], *κτίσμα, σοφία · αὐτὴ γὰρ ἡ σοφία φησίν · ὁ θεὸς ἔκτισέ με, ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ* [5]. « Quiconque lira attentivement ce passage, écrit M. Prat, constatera sans peine que les mots *κτίσμα σοφία* proviennent d'une note marginale passée dans le texte. Ils coupent le sens si mal à propos et donnent à la phrase une tournure si gauche qu'ils se dénoncent assez comme une interpolation maladroite [6]. » Or ce sont précisément ces deux mots qui donnent à la formule d'Origène sa saveur hérétique, car l'ensemble du passage est constitué par des références scripturaires auxquelles on ne saurait rien reprocher.

D'autres cas pourront être étudiés plus loin lorsqu'on examinera la traduction de Rufin. Dès maintenant, on se rend compte du crédit, que, selon nous, on est en droit d'accorder à l'édit de Justinien et aux documents annexés pour la reconstitution du texte d'Origène. Justinien n'est pas, semble-t-il, un témoin direct du *De principiis*. De cet ouvrage, il ne connaît réellement que les extraits contenus dans le florilège que lui ont apporté les moines de Palestine. Dans l'ensemble, ces extraits sont consciencieusement copiés ; mais il reste que ce sont des fragments détachés de leur contexte, choisis à dessein pour noircir la mémoire du célèbre docteur; qu'ils expriment sous une forme affirmative des hypothèses simplement proposées par Origène, peut-être même attribuées par lui à d'autres philosophes ; qu'ils ont pu être quelquefois tronqués ou que des interpolations s'y sont glissées. Toutes ces réserves nous empêchent de leur attribuer une importance trop exclusive : la critique de chaque fragment doit en réalité être faite en tenant compte des autres témoins, sans en excepter Rufin qui a bien aussi sa voix au chapitre Quant aux résumés de la doctrine origéniste, tels qu'ils sont

1. γεννηθείς est le texte de Mansi. Koetschau d'après le codex Athous lit : ἐγενήθη.

2. *Colos.*, I, 15.

3. *Hebr.*, I, 3.

4. *Colos.*, I, 15.

5. *Proverb.*, VIII, 22.

6. F. PRAT, *op. cit.*, p. 58 note ; cf. ID., *ibid.*, p. 47, note 1.

présentés par l'édit lui-même, par les titres des fragments et par les anathématismes, il n'y a pas grand chose à en tirer pour la critique textuelle. La préoccupation des erreurs contemporaines domine l'ensemble des écrits en question et ce sont les disciples d'Origène qui sont atteints sous le nom de leur maître. Même lorsque la doctrine d'Origène est correctement exposée, on ne saurait introduire les formules de Justinien dans le texte du *De principiis*.

II

Dix ans après l'édit à Menas, Justinien dut intervenir une seconde fois dans les controverses origénistes qui, surtout depuis 547, avaient pris une acuité plus grande que jamais. Dès le mois de décembre 552, Théodore de Scythopolis avait été obligé de souscrire un *libellus* de rétractation [1], dans lequel il témoignait le regret de son attachement passé à l'origénisme, et s'engageait, pour l'avenir, à n'enseigner que des doctrines orthodoxes. Le *libellus* de Théodore [2] était suivi de douze anathématismes : de ceux-ci, neuf reproduisent à peu près mot pour mot les neuf premiers canons joints à la lettre à Menas ; trois sont nouveaux, ceux qui portent les numéros 4, 11 et 12, et marquent bien les développements pris par un origénisme qui s'éloignait de plus en plus de la doctrine authentique du maître. Voici la traduction de ces trois anathématismes.

4. Anathème à qui dit, tient ou enseigne que le règne de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ est destiné à finir et à cesser un jour.

11. Anathème à qui dit, pense, ou enseigne que nous serons un jour égalés au Christ Sauveur, notre Dieu, né de la sainte et toujours Vierge Marie, mère de Dieu ; et que le Verbe Dieu s'unira à nous comme il s'est uni, selon la substance et selon l'hypostase, à la chair animée prise au sein de Marie.

12. Anathème à qui dit, pense, ou enseigne que les corps ressuscités, revêtus d'immortalité et d'incorruption, sans excepter celui de notre grand Dieu et Sauveur Jésus Christ, périront et retomberont dans le néant, au lieu de durer à jamais.

1. On verra le détail des faits dans F. Diekamp, *op. cit.*, p. 125 ss.

2. Théodore, *Libellus de erroribus origenianis* ; PG., lxxxvi, 1, 232-236.

On voit, par ces trois canons, dans quel sens s'était transformé, depuis l'édit à Menas, l'origénisme des moines palestiniens. Sans aucun doute possible ce n'est pas la doctrine du *De principiis* que condamne Théodore, mais la théorie des isochristes, et leurs spéculations plus ou moins panthéistiques sur le sort des corps ressuscités. L'intérêt, qui s'était toujours attaché aux côtés eschatologiques de l'enseignement d'Origène, a trouvé, dans les milieux trop excitables des couvents palestiniens, des formules nouvelles. On parle encore d'Origène, puisqu'il est de tradition d'en parler : on le connaît de moins en moins ; et son patronage sert seulement à couvrir les opinions les plus hasardées.

Le *Libellus* de Théodore sert en quelque sorte d'intermédiaire entre la lettre de Justinien à Menas et la lettre au saint Concile. Pendant longtemps, ceux qui ont eu à s'occuper de cette lettre ont cru qu'elle était adressée par l'empereur à la *σύνοδος ἐνδημοῦσα* de 543 [1] ; et telle est encore l'opinion de P. Koetschau, qui d'ailleurs ne cherche pas à la justifier [2]. Il est certain pourtant qu'elle est postérieure à cette date et qu'elle reflète des préoccupations notablement différentes de celles qui se font jour dans l'édit à Menas. On doit sans hésitation, regarder comme ses destinataires les évêques réunis à Constantinople au début de 553 pour le cinquième concile œcuménique [3].

A la lettre de Justinien étaient annexés une exposition (*ἔκθεσις*) et des anathématismes [4]. L'ecthèse en question n'était vraisemblablement pas autre chose que le *Libellus* contre les origénistes apporté à l'empereur par les moines Eulogius, Conon, Cyriaque et Pancrace ; car Evagrius, qui nous parle de ce *Libellus*, assure que Justinien en joignit une copie à la lettre qu'il adressa au synode assemblé [5]. Malheureusement, nous ne savons rien de plus sur ce document qui est perdu. Autant qu'on peut le conjecturer, il devait, selon l'usage, contenir un florilège patristique. Peut-être même renfermait-il, à côté des témoignages orthodoxes, quelques

1. Hefelé-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II, 2, p. 1190.

2. P. Koetschau, *op. cit.*, p. CXX.

3. Cf. *supra*, p. 49.

4. Justinien, *Epist. ad sanct. synod.* ; Mansi, t. IX, 533 : διὰ ταῦτα γοῦν τὰ πονηρὰ καὶ ὀλέθρια δόγματα, μᾶλλον δὲ λήρήματα προτρέπομεν τοὺς ὁσιωτάτους ὑμᾶς εἰς ἓν συνηγμένους ἐπιμελῶς ἐντυχεῖν τῇ ὑποτεταγμένῃ ἐκθέσει, καὶ ἕκαστον τῶν αὐτοῦ κεφαλαίων κατακρῖναί τε καὶ ἀναθεματίσαι.

5. Evagrius, HE., IV, 38 ; PG., LXXXVI, 2 ; 2777 A. Sur le témoignage d'Evagrius, cf. F. Diekamp, *op. cit.*, p. 100 s.

fragments nouveaux du *De principiis* ; et ainsi était-il le pendant exact du document déjà transmis à Constantinople en 543. Cette conclusion n'est d'ailleurs pas certaine : si l'on s'explique mieux de la sorte quelques particularités des anathématismes qui paraissent appuyés sur des textes, on comprend mal pourquoi la lettre même, à l'inverse de l'édit à Menas, est si pauvre en arguments patristiques [1].

Quant aux anathématismes qui étaient originairement joints à la lettre au Concile, nous avons déjà rappelé qu'ils nous sont parvenus d'une manière indépendante [2]. Mais les relations entre les deux documents sont certaines. La comparaison qui a été faite par F. Diekamp [3], et qui a été reprise pour les premiers anathématismes par P. Koetschau [4], n'a pas besoin d'être faite à nouveau ici. De part et d'autre ce sont les mêmes doctrines qui sont condamnées, et ce sont les mêmes expressions qui sont employées pour formuler ces doctrines. Il est assez étrange par contre que quelques critiques aient pu regarder les quinze anathématismes comme un remaniement (*Überarbeitung*) des dix canons qui suivent la lettre à Menas [5]. En réalité, les rapports sont très lointains entre les deux groupes de condamnations : quatre seulement parmi les quinze anathématismes sont à rapprocher d'autant de canons de la première série [6].

1. L'authenticité de la lettre au saint concile est certaine. Il suffit de comparer ses premières lignes avec celles de l'édit à Menas et de la lettre au cinquième concile sur les trois chapitres. De part et d'autre, ce sont les mêmes formules et les mêmes clauses de style.

Ep. ad sanct. syn. :	Epist. ad Men...	Epist. de 3. capit.
σπουδὴ γέγονεν ἡμῖν καί ἐστιν ἀτάραχον τὴν ἁγίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν διαφυλάττεσθαι, ὡς δίκαιον καὶ τὰ ὀπωσοῦν ἀναφυόμενα τῇ ὀρθοδόξῳ πίστει ἐνάντια κατακρίνεσθαι.	Ἡμῖν μὲν ἀεὶ σπουδὴ γέγονέ τε καί ἐστι τὸ τὴν ὀρθὴν καὶ ἀμώμητον πίστιν τῶν χριστιανῶν καὶ τὴν κατάστασιν τῆς ἁγιωτάτης τοῦ θεοῦ καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας διὰ πάντων ἀτάραχον φυλάττεσθαι.	σπουδὴ μὲν γέγονεν ἀεὶ τοῖς ὀρθοδόξοις καὶ εὐσεβῶς προβεβασιλευκόσι τοῖς ἡμετέροις πατράσι τὰς κατὰ καιρὸν ἀναφυόμενας αἱρέσεις διὰ συνόδων ὁσιωτάτων ἐκκόπτειν, καί τῆς ὀρθῆς πίστεως καθαρῶς κηρυττομένης ἐν εἰρήνῃ τὴν ἁγίαν τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν διαφυλάττειν.

2. Cf. *supra*, p. 50, note 1.

3. F. Diekamp, *op. cit.*, p. 90 s.

4. P. Koetschau, *op. cit.*, p. cxxi-cxxiii.

5. A. Hahn, *Bibliothek der Symbolen*[3], p. 227, Anm. 436 ; cf. Héfelé-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II, 2, p. 1190.

6. P. Koetschau, *op. cit.*, p. cxix-cxx, ajoute à notre liste le VII[e] anathématisme de 553 qu'il rapproche des numéros 2 et 3 de 543 ; ce parallèle me paraît assez mal établi.

Anath. de 543 (Mansi IX, 533).

1. εἴ τις λέγει ἢ ἔχει προϋπάρχειν τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχάς, οἷα πρώην νόας οὔσας καὶ ἁγίας δυνάμεις κόρον δὲ λαβούσας τῆς θείας θεωρίας καὶ πρὸς τὸ χεῖρον τραπείσας καὶ διὰ τοῦτο ἀποψυγείσας μὲν τῆς τοῦ θεοῦ ἀγάπης, ἐντεῦθεν δὲ ψυχὰς ὀνομασθείσας καὶ τιμωρίας χάριν εἰς σώματα καταπεμφθείσας, ἀ. ἔ.

6 ... οὐρανὸν καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἀστέρας καὶ ὕδατα τὰ ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν ἐμψύχους καὶ λογικὰς εἶναί τινας δυνάμεις ...

4. ... πᾶσι τοῖς ἐπουρανίοις τάγμασιν ἐξομοιωθῆναι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, γενόμενον τοῖς χερουβὶμ χερουβὶμ καὶ τοῖς σεραφὶμ σεραφὶμ, καὶ πάσαις ἁπλῶς ταῖς ἄνω δυνάμεσιν ἐξομοιωθέντα ...

5 ... ἐν τῇ ἀναστάσει σφαιροειδῆ τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐγείρεσθαι σώματα...

Anath. de 553 (Mansi IX, 396).

2. εἴ τις λέγει πάντων τῶν λογικῶν τὴν παραγωγὴν νόας ἀσωμάτους καὶ ἀΰλους γεγονέναι οἷα παντὸς ἀριθμοῦ καὶ ὀνόματος, ὡς ἑνάδα πάντων τούτων γενέσθαι τῇ ταυτότητι τῆς οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας καὶ τῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον ἑνώσει τε καὶ γνώσει· κόρον δὲ αὐτὰς λαβεῖν τῆς θείας θεωρίας καὶ πρὸς τὸ χεῖρον τραπῆναι κατὰ τὴν ἑκάστου ἀναλογίαν τῆς ἐπὶ τοῦτο ῥοπῆς καὶ εἰληφέναι σώματα λεπτομερέστερα ἢ παχύτερα.

cf. anath. 4 ... τὰ λογικὰ τὰ τῆς θείας ἀγάπης ἀποψυγέντα σώμασι παχυτέροις τοῖς καθ' ἡμᾶς ἐνδυθῆναι καὶ ἀνθρώπους ὀνομασθῆναι ...

3. ... τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας καὶ αὐτὰ τῆς αὐτῆς τῶν λογικῶν ἑνάδος ὄντα ἐκ παρατροπῆς τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον γεγονέναι τοῦτο, ὅπερ ἐστίν ...

7 ... (Χριστὸν) πάντα πᾶσι γεγενημένον ἐν ἀγγέλοις ἄγγελον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμεσι δύναμιν, καὶ ἐν ἄλλοις τάγμασιν ἢ εἴδεσι τῶν λογικῶν ἁρμονίως ἑκάστοις μεταμορφῶσθαι, εἶτα παραπλησίως ἡμῖν μετεσχηκέναι σαρκὸς καὶ αἵματος καὶ γεγονέναι καὶ τοῖς ἀνθρώποις ἄνθρωπον ...

10 ... ὡς τὸ τοῦ κυρίου ἐξ ἀναστάσεως σῶμα αἰθέριόν τε καὶ σφαιροειδὲς τῷ σχήματι, καὶ ὅτι τὰ τοιαῦτα καὶ τὰ τῶν λοιπῶν ἐξ ἀναστάσεως εἶναι σώματα ...

Ce qui frappe d'abord, c'est que ceux des canons de 543 qui se rapprochent des anathématismes de 553 sont précisément ceux où nous avons eu le plus de peine à reconnaître avec certitude une doctrine authentiquement origéniste, ceux qui ont le moins de rapport avec les extraits du *De principiis*. D'autre part, les ressemblances verbales entre les deux séries de propositions ne doivent pas nous donner le change

et les théories condamnées ne sont pas les mêmes dans les deux cas. En 553, on insiste particulièrement sur l'hénade des êtres intelligibles (*ἑνὰς πάντων τῶν λογικῶν*). C'est de cette hénade que sont sortis les divers esprits par chutes successives ; c'est cette hénade qui doit être reconstituée à la fin des temps, lorsque le mal aura disparu et que tous seront un dans le Christ. De telles spéculations suffisent à caractériser les anathématismes, et la lettre au saint concile dont le plus souvent ceux-ci reproduisent les termes exacts. Déjà le *Libellus* de Théodore de Scythopolis, dans ce qu'il a d'original, condamnait ces doctrines panthéistes : il est remarquable que le quatrième de ses anathématismes est semblable à la dernière partie du douzième anathématisme de 553, et que les canons 11 et 12 de Théodore annoncent manifestement les théories que devait frapper quelques semaines ou quelques mois plus tard la lettre au saint Concile.

En 553, Origène est bien loin d'être au premier plan, comme il l'était dix années auparavant. Son nom ne figure pas dans les anathématismes [1]. La lettre au saint Concile, il est vrai, écrit ce nom trois ou quatre fois, mais en passant ; et elle parle aussi volontiers de Pythagore et de Platon. Plotin est même une fois cité. Les moines de Jérusalem, qui favorisent les nouvelles erreurs, sont accusés de suivre les tromperies grecques et manichéennes (*διὰ τῆς ἑλληνικῆς καὶ μανιχαϊκῆς ἀπάτης* [2]). Il est à remarquer que les ouvrages de Platon sont littéralement cités par des extraits du Cratyle et du Phèdre [3] ; et c'est à Pythagore que l'on rapporte l'origine de la doctrine de la monade [4]. M. Koetschau explique sans doute que Justinien a pu trouver, dans les œuvres d'Origène, les fragments de Platon et les allusions à Pythagore [5] ; et cela en effet n'est pas invraisemblable. Mais il n'a pas

1. Cf. supra, p. 50, note 1. Le *cod. Vindobonensis Caesar. histor.* 7 (Lambeck 45), XII^{e}-XIII^{e} saec., où Lambeck a trouvé le texte des quinze canons, ne donne pas dans le titre le nom d'Origène.

2. C'est une formule analogue qu'emploie Evagrius, HE. IV, 38 ; PG., LXXXVI, 2 ; 2777 A, pour caractériser les erreurs des origénistes. Il parle des ἑλληνικῶν καὶ μανιχαϊκῶν ζιζανίων. Ainsi l'on s'attache surtout à mettre en relief le caratère païen de ces erreurs.

3. Les passages cités de Platon, Mansi, 536 D, sont empruntés au *Cratyle*, 400 B et au *Phèdre*, 248 E.

4. Justinien, *Epist. ad sanct. synod.*, Mansi, t. IX, 536 D : ὁ γάρ τοι Πυθαγόρας ἀρχὴν τῶν πάντων ἔφησεν εἶναι τὴν μονάδα.

5. P. Koetschau, *op. cit.*, p. CXXI. L'allusion à Plotin embarrasse davantage M. Koetschau qui n'y voit guère qu'une clause de style de la part de Justinien.

remarqué que déjà M. Diekamp avait fait connaître les sources exactes de l'information de l'empereur. Ces sources ne sont pas les ouvrages d'Origène ; elles se ramènent principalement, du moins pour la seconde partie de la lettre au saint Concile, celle où il est question de Pythagore, de Platon et de Plotin, à la *Graecarum affectionum curatio* de Théodoret [1]. C'est de cet ouvrage, destiné à mettre en relief les insuffisances ou les erreurs de la philosophie profane que Justinien s'est inspiré ; ou mieux, c'est de cet ouvrage qu'il a copié littéralement des phrases entières [2]. On peut sans doute se demander encore si Justinien ou son secrétaire a connu le livre entier de l'évêque de Cyr ou bien si les passages utilisés dans la lettre avaient déjà été réunis dans le florilège des antiorigénistes : mais c'est là une question secondaire. Il est bien sûr que l'on ne pourrait avoir l'espoir de découvrir des phrases, ni même des mots d'Origène dans la *Graecarum affectionum curatio* qui ne s'occupe pas de lui, ni dans les longs développements empruntés par Justinien et où l'empereur rappelle les origines païennes de la théorie nouvelle.

Les remarques précédentes valent surtout pour la seconde partie de la lettre au saint Concile. A-t-on plus de chance de retrouver des doctrines authentiquement origénistes dans les premières pages de la lettre au saint Concile, celles où est exposée la théorie « des moines de Jérusalem qui suivent

1. F. Diekamp, *Die origenistische Streitigkeiten*, p. 95 s. On notera en particulier les passages suivants : *Epist. ad sanct. synod.*, p. 536 D : ὁ γάρ τοι Πυθαγόρας — εἶναι τὴν μονάδα = Théodoret, *Graec. affect. curat.*, II, PG., LXXXIII, 833 AB ; *Epist., id.* : καὶ πάλιν Πυθαγόρας καὶ Πλάτων — καὶ τεθαμμένης = Théodoret, *Graec. affect. curat.*, V, PG., LXXXIII, 928 C ; *Epist., id.* εἶτα περὶ τῆς ἐσομένης κρίσεως καὶ ἀνταποδόσεως τῶν ψυχῶν — τῶν αὐτῶν ἔφησεν ἀπολαύσεσθαι = Théodoret, *Graec. affect. curat.*, XI ; PG., LXXXIII, 1108 C s. Le début de la citation présente quelques variantes dans Justinien. Le passage suivant de la lettre, Πυθαγόρας τοίνυν καὶ Πλάτων καὶ Πλωτῖνος καὶ οἱ τῆς ἐκείνης συμμωρίας — τοὺς δὲ δολεροὺς εἰς ἀλώπεκας provient encore de Théodoret, mais d'un autre ouvrage *Haereticar. fabular. compend.*, V ; PG., LXXXIII, 480 C.

2. Dans la lettre de Justinien au concile, on lit cec : ὅθεν ὁ Πλάτων δέμας τὸ σῶμα καὶ σῆμα ἐκάλεσεν ὡς οἱονεὶ ἐν τούτῳ τῆς ψυχῆς δεδεμένης καὶ τεθαμμένης. P. Koetschau, qui cite ce passage dans les *Testimonia* relatifs à *De princ.*, I, 8, 1 ; p. 97, remarque que Platon ne donne pas au corps le nom de δέμας. Aussi bien Théodoret écrit-il : τῷ τοι ὁ Πλάτων ἐν τῷ Κρατύλῳ (p. 400 B) τὸ σῶμα σῆμα κέκληκεν ὡς ἐν τούτῳ τῆς ψυχῆς οἱονεὶ τεθαμμένης (*Graec. affect. curat.*, V ; PG., LXXXIII, 928 C). L'emploi du mot δέμας à propos du corps était d'ailleurs courant. Cf. par exemple, *Épiphane*, *Haeres.* LXIV, 4 ; PG., XLI, 1076 s. : πέμπονται δὲ ἀπὸ θεοῦ πρὸς τιμωρίαν ὅπως ἐνθαῦθα πρώτην κρίσιν ὑποδέξωνται, διόπερ καὶ δέμας κέκληται τὸ σῶμα διὰ τὸ δεδέσθαι τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι. Ce passage d'Épiphane est introduit hypothétiquement par Koetschau dans le texte du *De princ* I, 8, 1 ; p. 97, 2-4 pour combler une lacune possible de Rufin.

l'impiété et l'erreur de Pythagore, de Platon et d'Origène Adamantius [1] » ? Remarquons d'abord que dans ce nouvel écrit de Justinien, de même que dans l'édit à Menas, les anathématismes suivent généralement d'assez près l'exposé didactique de la lettre. M Koetschau en conclut que ces ressemblances s'expliquent parce que les anathématismes et la lettre proviennent tous deux de la même source, qui n'est autre que le *De principiis* [2]. Mais cette conclusion n'est pas fondée car elle suppose l'indépendance des canons vis-à-vis de la lettre. En réalité, les canons et la lettre sont faits l'un pour l'autre et s'expliquent l'un par l'autre. Bien loin qu'on puisse s'étonner de voir les anathématismes reproduire les formules de la lettre, cette manière de faire est toute naturelle : n'est-il pas d'usage dans les conciles de faire suivre les chapitres où la doctrine est exposée sous une forme positive, d'un certain nombre de canons qui condamnent précisément les erreurs opposées à cette doctrine ?

La ressemblance entre les anathématismes et l'édit est particulièrement frappante pour les premiers canons de la série. Le premier de ces canons est une condamnation générale des théories de la préexistence des âmes et de l'apocatastase : les termes dans lesquels il est exprimé constituent une formule stéréotypée, qui sert à désigner chez les auteurs de ce temps l'ensemble des erreurs origénistes [3].

Les canons 2, 3, 4, 5 et 6 sont calqués presque mot pour mot sur le texte de l'épître qu'ils suivent pas à pas. Ils développent dans le même ordre la préhistoire des âmes, leur existence dans l'hénade, leurs chutes et leurs transformations successives, leur entrée dans des corps matériels [4]. On ne peut manquer d'être frappé de la place que tiennent en tout cela les spéculations relatives à l'hénade : or ce sont là, au temps de Justinien, des idées récentes, dont la première origine est à rapporter à Stéphane Bar Sudaili [5]. Y a-t-il en tout cela quelque chose qui provienne d'Origène ? Voilà la question qui vraiment nous intéresse ici.

1. Justinien, *Epist. ad sanct. synod.*, Mansi, t. IX, 53.

2. P. Koetschau, *op. cit.*, p. cxxi.

3. *Anath.*, 1. ; Mansi, t. IX, 396 B : εἴ τις τὴν μυθώδη προύπαρξιν τῶν ψυχῶν καὶ τὴν ταύτῃ ἑπομένην τερατώδη ἀποκατάστασιν προσδέχεται, ἀ. ἐ. On peut rapprocher de cet anathématisme le passage suivant de la *Vita Euthymii* de Cyrille de Scythopolis (Montfaucon, *Analecta graeca*, Paris, 1688, p. 52) : τὴν παρ' αὐτοὺς μυθευομένην τῶν νοῶν προύπαρξιν καὶ τὴν ταύτῃ ἑπομένην τερατώδη ἀποκατάστασιν.

4. Cf. P. Koetschau, *op. cit.*, p. cxxi-cxxiii, qui reproduit ces textes en deux colonnes parallèles.

5. O. Bardenhewer, *Patrologie*[3], p. 467 s.

Le texte du second anathématisme doit être comparé à une scholie de Maxime le Confesseur, *In libr. de ecclesiastica hierarchia*, c. VI, § 6 ; PG., IV, 172.

Anath. 2 ; MANSI IX, 396 B.

εἴ τις λέγει πάντων τῶν λογικῶν τὴν παραγωγὴν νόας ἀσωμάτους καὶ ἀΰλους γεγονέναι δίχα παντὸς ἀριθμοῦ καὶ ὀνόματος, ὡς ἑνάδα πάντων τούτων γενέσθαι τῇ ταυτότητι τῆς οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας, καὶ τῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον ἑνώσει τε καὶ γνώσει, κόρον δὲ αὐτὰς λαβεῖν τῆς θείας θεωρίας, καὶ πρὸς τὸ χεῖρον τραπῆναι κατὰ τὴν ἑκάστου ἀναλογίαν τῆς ἐπὶ τοῦτο ῥοπῆς, καὶ εἰληφέναι σώματα λεπτομερέστερα ἢ παχύτερα καὶ ὀνόματα κληρώσασθαι διὰ τὸ ὡς ὀνομάτων οὕτω καὶ σωμάτων διαφορὰς εἶναι τῶν ἄνω δυνάμεων, καὶ ἐντεῦθεν τοὺς μὲν χερουβὶμ τοὺς δὲ ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας ἢ κυριότητας ἢ θρόνους καὶ ἀγγέλους καὶ ὅσα ἐστὶν οὐράνια τάγματα γεγονέναι τε καὶ ὀνομασθῆναι, ἀ. ἔ.

MAXIME, loc. cit.

σημείωσαι ὅτι οὐδεμία λώβη τυγχάνει ἔν τινι τῶν οὐρανίων δυνάμεων, ὃ δοξάζει Ὠριγένης καὶ οἱ τὰ τούτου φρονοῦντες, φάσκοντες ὅτι κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς παρατροπῆς, ἕκαστον τῶν οὐρανίων ταγμάτων τὴν τοίαν δὲ καὶ ὀνομασίαν καὶ τάξιν ἐκληρώσατο, καὶ σώμασιν ἐνεδέθησαν λεπτοτέροις εἰς παιδείαν τῆς ἑαυτῶν ἐπὶ τὸ χεῖρον παρατροπῆς ἀλλὰ πάναγνοί εἰσι δηλονότι καὶ ἀσώματοι νόες, ὡς ἐξ ἀρχῆς ἐκτίσθησαν. ὅτι δὲ ἀσώματοί εἰσιν αἱ οὐράνιοι δυνάμεις, διαφόρως ἔγνως ἐν τοῖς ἔμπροσθεν.

Le parallélisme entre ces deux textes est certain. On peut remarquer encore que l'anathématisme en question et la citation de Maxime sont à rapprocher d'un passage de la lettre à Menas : *πρῶτον μὲν νόας οὔσας καὶ ἁγίας δυνάμεις, ἔπειτα κόρον λαβούσας τῆς θείας θεωρίας καὶ πρὸς τὸ χεῖρον τραπείσας* (MANSI, t. IX, 492 D) et du premier des canons de 543 (MANSI, t. IX, 533 A). On retrouve dans tous ces textes des mots qui reviennent sans cesse ; et l'on s'expliquerait assez bien cette insistance si l'on avait affaire à des formules origénistes. Il est à noter cependant qu'aucun des fragments authentiques ne correspond à ces formules. Même Maxime le Confesseur n'attribue pas les idées dont il se fait le rapporteur au seul Origène, mais encore à tous ceux qui pensent comme lui ; et ce sont sans doute ses contemporains qu'il vise, tout comme fait Justinien ; il n'a pas l'intention de donner une citation textuelle ; ce sont les origénistes plus qu'Origène dont il rapporte l'enseignement. Aussi ne se croira-t-on pas autorisé à introduire, dans le texte du *De principiis*, même d'une manière hypothétique, la formule de l'anathématisme de 553 [1].

1. *De princ.*, II, 8, 3 ; p. 159, 4-14.

L'anathématisme 4 : *τὰ λογικὰ τὰ τῆς θείας ἀγάπης ἀποψυγέντα σώμασι παχυτέροις τοῖς καθ' ἡμᾶς ἐνδυθῆναι καὶ ἀνθρώπους ὀνομασθῆναι* (MANSI, t. IX, 396 D) reprend des expressions qui étaient déjà celles de Théophile d'Alexandrie : « Ergo et illa ex frigore caritatis sortita vocabulum est et prioris nominis perdidit dignitatem [1]. » Cela est intéressant, puisque Théophile connaissait bien Origène : on peut croire qu'il avait trouvé réellement dans le *De principiis* l'idée ainsi énoncée sur l'origine de l'âme

Le cinquième anathématisme est, comme le second, à rapprocher d'une des scholies de Maxime le Confesseur, *In libr. de ecclesiast. hierarch.*, c. VI, § 6 ; PG., IV, 173 AB. Maxime cite ici le témoignage d'Evagrius :

Anath. 5 : MANSI, IX, 397 A.

εἴ τις λέγει ἐξ ἀγγελικῆς καταστάσεως καὶ ἀρχαγγελικῆς ψυχικὴν κατάστασιν γίνεσθαι, ἐκ δὲ ψυχικῆς δαιμονιώδη καὶ ἀνθρωπίνην, ἐκ δὲ ἀνθρωπίνης ἀγγέλους πάλιν καὶ δαίμονας γίνεσθαι, καὶ ἕκαστον τάγμα τῶν οὐρανίων δυνάμεων ἢ ὅλον ἐκ τῶν κάτω ἢ ἐκ τῶν ἄνω ἢ ἐκ τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω συνεστηκέναι, ἀ. ἔ.

MAXIME, loc. cit.

Εὐάγριος δὲ ἐν τῷ ἑβδομηκοστῷ ὀγδόῳ τῆς δευτέρας ἑκατοντάδος κεφαλαίῳ οὕτω φησίν· « ἕκαστον τάγμα τῶν οὐρανίων δυνάμεων, ἢ ὅλον ἐκ τῶν κάτω ἢ ὅλον ἐκ τῶν ἄνω, ἢ ἐκ τῶν ἄνω καὶ ἐκ τῶν κάτω συνέστηκε. » καὶ ἐν τῷ ιθ' τῆς ε' ἑκατοντάδος λέγει οὕτως· « ἐξ ἀγγελικῆς καταστάσεως καὶ ἀρχαγγελικῆς ψυχικὴ κατάστασις γίνεται· ἐκ δὲ τῆς ψυχικῆς δαιμονιώδης καὶ ἀνθρωπίνη ἐκ δὲ τῆς ἀνθρωπίνης ἄγγελοι πάλιν καὶ δαίμονες γίνονται. »

L'écrivain, dont Maxime rapporte les formules est Evagrius le Pontique (†399) et ces formules mêmes sont empruntées à un ouvrage intitulé, au dire de Socrate [2], *ἑξακόσια προγνωστικὰ* (à lire probablement *γνωστικὰ*) *προβλήματα* : de cet ouvrage nous ne connaissons plus que quelques extraits [3]. Au sixième siècle, Evagrius était communément rangé parmi les disciples d'Origène, ainsi que l'on peut s'en rendre compte par l'ouvrage appelé *Doctrina Barsanuphii circa opiniones Origenis, Evagrii et Didymi* [4] : sa mémoire fut condamnée, en même temps que celle d'Origène et de Didyme par le cin-

1. THÉOPHILE D'ALEXANDRIE, *Epist. pasch.*, II, 15 (ap. JÉRÔME, *Epist.*, 98 ; PL., XXII, 803 ; éd. HILBERG, t. II, p. 199, 20).

2. SOCRATE, HE., IV, 23.

3. Cf. O. BARDENHEWER, AKL., t. III, p. 95 s.

4. Cet ouvrage est imprimé dans PG., t. LXXXVI, 1 ; 891-902 ; cf. O. BARDENHEWER, *Patrologie*[3], p. 477.

quième concile [1]. Il suffit d'avoir rappelé ces faits pour se rendre compte que l'on ne saurait attribuer à Origène des formules qui, selon Maxime, sont littéralement empruntées à Evagrius [2]. La *Doctrina Barsanuphii* provient, selon les vraisemblances, des milieux monastiques de Palestine, c'est-à-dire des mêmes cercles qui avaient mis en mouvement la chancellerie de Justinien : dans ces cercles, on s'occupait d'Evagrius le Pontique. D'autre part nous savons par l'historien Evagrius que les moines de Jérusalem eurent soin de faire envoyer à Constantinople de nombreux extraits non seulement d'Origène, mais encore de Didyme et d'Évagrius, extraits qu'ils avaient colligés avec le plus grand soin [3]. Il n'y a rien d'étonnant, après cela, à ce que la lettre au saint synode et les anathématismes aient pu emprunter quelques-unes de leurs expressions à Evagrius ou à Didyme : et ceux-ci ne sauraient être regardés comme de simples copistes à l'égard de l'œuvre d'Origène. Si grande que l'on suppose leur fidélité envers leur maître, il faut bien reconnaître qu'ils ne manquent d'originalité ni l'un ni l'autre. C'est de la fantaisie que de chercher les mots d'Origène dans une citation d'Evagrius.

A partir du septième anathématisme, la ressemblance verbale est beaucoup moins considérable entre la lettre au saint Concile et la série des canons. La lettre tourne au court, semble-t-il, et n'expose pas complètement la suite des doctrines origénistes : elle se contente désormais d'un résumé assez terne et assez incolore. Les anathématismes au contraire sont plus développés, et condamnent en détail les erreurs des moines de Jérusalem et autres lieux de Palestine. Pourtant le parallélisme ne fait pas entièrement défaut. La fin de l'anathème 10 : *καὶ ὅτι αὐτοῦ τοῦ κυρίου πρῶτον ἀποτιθεμένου τὸ ἴδιον αὐτοῦ σῶμα καὶ πάντων ὁμοίως εἰς τὸ ἀνύπαρκτον χωρήσει ἡ τῶν σωμάτων φύσις* fait écho à un passage de la lettre au saint synode: *καὶ ὅτι παντελής ἐστι τῶν σωμάτων ἀναίρεσις, αὐτοῦ τοῦ κυρίου πρώτου ἀποτιθεμένου τὸ ἴδιον σῶμα καὶ τῶν λοιπῶν ἁπάντων.* Le treizième anathématisme rejoint encore plus complètement la lettre et la symétrie est de nouveau complète :

1. Cf. G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, p. 252.

2. P. Koetschau écrit cependant, *op. cit.*, p. cxxiv : « Evagrius der natürlich die Ansichten des Origenes wiedergibt. » Une telle assurance étonne ; car il n'est pas si naturel que cela qu'Evagrius ait copié Origène. Cf. *De princ.*, II, 8, 3 ; p. 160, 8, où le 5e anathématisme figure pour combler une lacune possible de Rufin.

3. Evagrius, HE., IV, 38 ; PG., LXXXVI, 2 ; 2780 A.

Anath. 13.

εἴ τις λέγει ὡς οὐδεμίαν παντελῶς ἕξει ὁ Χριστὸς πρὸς οὐδὲ ἓν τῶν λογικῶν διαφοράν, οὐδὲ τῇ οὐσίᾳ οὐδὲ τῇ γνώσει, οὐδὲ τῇ ἐφ' ἅπαντα δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ, ἀλλὰ πάντες ἐκ δεξιῶν ἔσονται τοῦ θεοῦ, καθάπερ ὁ παρ' αὐτοῖς χριστός, ὡς καὶ ἐν τῇ παρ' αὐτῶν μυθευομένῃ προϋπάρξει ἐτύγχανον, ἀ. ἔ.

Epist. ad sanct. synod.

... καὶ τὴν αὐτὴν ἐξόντων ἕνωσιν πρὸς τὸν θεὸν ὁποίαν ἔχει καὶ ὁ χριστὸς καθὼς καὶ προϋπῆρχον, ὡς μηδεμίαν εἶναι διαφορὰν τῷ χριστῷ πρὸς τὰ λοιπὰ λογικὰ παντελῶς, οὔτε τῇ οὐσίᾳ οὔτε τῇ γνώσει οὔτε τῇ δυνάμει οὔτε τῇ ἐνεργείᾳ.

Si l'on rappelle encore que le septième anathématisme présente quelques ressemblances avec le quatrième canon de 543, et que la fin du douzième rappelle le quatrième du *libellus* souscrit par Théodore de Scythopolis, on épuise, à ma connaissance, la liste des parallèles. La doctrine, condamnée par la série des quinze canons, forme d'ailleurs un ensemble très cohérent ; mais ce n'est pas la doctrine d'Origène : c'est une théorie vaguement panthéiste, selon laquelle toutes choses trouvent leur point de départ et leur point d'arrivée dans l'hénade. Même la ressemblance de quelques formules fragmentaires ne saurait permettre la moindre illusion, et les meilleurs commentateurs d'Origène sont d'accord là-dessus [1] L'anathématisme 15 par exemple condamne la doctrine de l'apocatastase : *εἴ τις λέγει ὅτι ἡ ἀγωγὴ τῶν νοῶν ἡ αὐτὴ ἔσται τῇ προτέρᾳ, ὅτε οὔπω ὑποβεβήκεσαν ἢ καταπεπτώκεισαν, ὡς τὴν ἀρχὴν τὴν αὐτὴν εἶναι τῷ τέλει καὶ τὸ τέλος τῆς ἀρχῆς μέτρον εἶναι, ἀ. ἔ.* On croit lire quelque chose d'analogue dans la traduction du *De principiis* par Rufin : « Semper enim similis est finis initiis ; et ideo sicut unus omnium finis, ita unum omnium intellegi debet initium ; et sicut multorum unus finis ita ab uno initio multae differentiae ac varietates, quae rursum per bonitatem Dei, per subiectionem Christi, atque unitatem Spiritus Sancti in unum finem, qui sit initio similis, revocantur [2]. » Encore faut-il ajouter que l'anathématisme de

1. Cf. par exemple ce que dit D. Huet à propos du 13e anathématisme : « Videndum nunc est an Christi regnum post resurrectionem desiturum censuerit... Verum in Origenianorum lucubrationum reliquiis manifesta alterutrius haereseos vestigia nusquam reperi. Itaque, vel ex ipsius dictis tale aliquid consequi crediderant eius adversarii, vel in eis exstabat operibus quae vetustate abolita sunt. Quemadmodum autem nullus suppetit Origenis locus, unde accusationi huic fides fieri possit, ita vix ullus exstat unde facile dilui illa possit... Ac Theophilus quidem nescire se dicit unde insaniam huiusmodi Origenes hauserit. (*Origeniana*, lib. II, cap. II, quaest. III, 30, PG., XVII, 837). » Voir aussi A. D'ALÈS, art. *Origénisme*, dans *Dictionnaire apologétique*, fascicule XVI, c. 1244 ss.

2. *De princ.*, I, 6, 2 ; p. 79, 22-80, 5. Cf. JÉRÔME, *Epist.* 124 *ad Avit.*, 3 ; PL., XXII, 1061 : Rursumque nasci ex fine principium et ex principio finem,

Justinien vise toujours les *νόες* et leur retour à l'hénade d'où ils sont sortis. « Les origénistes du VI^e siècle, écrit à ce sujet A. d'Alès, ne rêvèrent pas seulement d'assimilation à Dieu par la contemplation et l'amour, mais d'un écoulement proprement dit de toute existence en Dieu. Il est sûr que le principe origéniste, d'après lequel en toutes choses la fin doit répondre au commencement peut mener jusque là, si l'on commence par admettre le panthéisme au point de départ du système. Mais nous ne l'y avons pas trouvé et un censeur impitoyable comme saint Jérôme ne l'y trouvait pas dans ses heures d'équité [1]. »

Il est donc permis de conclure par un *non liquet* l'examen de la lettre au saint Concile et des 15 anathématismes qui y étaient annexés. Ce n'est pas Origène que poursuit Justinien dans ces écrits ; ce ne sont pas ses œuvres ou des extraits de ses œuvres qu'il voue à l'exécration publique. L'empereur a en vue des hérétiques actuels, les moines qui troublent la paix dans les couvents de Palestine ; comme il faut bien, conformément à l'usage, expliquer l'origine de leurs erreurs et les rattacher à des ancêtres aussi pervers qu'eux, on en fera des disciples de Pythagore, de Platon et de Plotin [1], et l'on empruntera textuellement à Théodoret des arguments contre la maladie des Grecs ; on en fera même des disciples d'Origène, puisque le nom d'Origène sert depuis tant d'années, sinon de siècles, à couvrir toutes les erreurs imaginables. Les destinataires de la lettre au Concile ne purent que se soumettre aux ordres de Justinien : ils anathématisèrent Origène, et avec lui ses disciples Evagrius et Didyme. Mais le critique, qui cherche aujourd'hui à retrouver les *membra disiecta* du *De principiis*, ne découvre dans la lettre au saint Concile aucun fragment authentique ; s'il y a là quelques idées origénistes, le vêtement qui les abrite n'a pas grande chance d'être celui que leur avait donné le vieux docteur. En recueillant trop libéralement dans son texte quelques-uns des anathématismes, il ne semble pas que P. Koetschau ait fait œuvre destinée à s'imposer.

et ita cuncta variari, ut et qui nunc homo est possit in alio mundo daemon fieri, et qui daemon est, si neglegentius egerit, in crassiora corpora religetur,' id est homo fiat.

1. A. d'Alès, *art. cit.*, c. 1244 s.

2. On lit déjà dans la lettre à Menas (Mansi, *Concil.*, t. IX, 492 CD) : τί γὰρ ἕτερον παρὰ τὰ τῷ Πλατῶνι εἰρημένα τῷ τὴν ἑλληνικὴν μανίαν πλατύναντι Ὠριγένης ἐξέθετο; Il y a là un mauvais jeu de mots sur Platon ; mais il faut remarquer la défaveur qui s'attache alors à ce philosophe, tant loué par les anciens Pères.

Lorsque aujourd'hui nous nous proposons de rassembler des matériaux qui nous permettraient d'atteindre, sous sa forme authentique, la doctrine d'Origène, nous ne pouvons donc, en bonne critique, nous appuyer sur la lettre de 553 : cette lettre ne nous donne rien d'assuré. L'édit à Menas et surtout les vingt-quatre fragments extraits du *De principiis*, qui le suivent, sont incomparablement plus précieux. Encore ne saurions-nous oublier que lettre et florilège sont l'œuvre d'adversaires. Les textes cités sont soigneusement découpés, accompagnés de titres suggestifs, peut-être parfois tronqués ou interpolés. Nous recueillerons soigneusement ces textes, mais nous ne leur ferons place dans le *De principiis* qu'après avoir, dans la mesure du possible, contrôlé leur valeur d'après les autres témoins du texte. Ceux-ci sont surtout des témoins latins, Rufin et saint Jérôme ; et c'est de ces traducteurs que nous avons maintenant à nous occuper.

LIVRE II

LES VERSIONS LATINES DU DE PRINCIPIIS

CHAPITRE I

La traduction latine de Rufin

I. Le retour de Rufin en Occident. La traduction du premier livre de l'Apologie. Le *De adulteratione* et la thèse des interpolations hérétiques. — II. La traduction du *De principiis*. La méthode de Rufin. Sa légitimité et sa valeur.

I

En avril 397 [1], Rufin quittait la Palestine, où il était fixé depuis vingt ans déjà, et reprenait le chemin de l'Italie et de Rome. Les raisons de ce départ nous sont mal connues, et nous n'avons pas à les étudier ici [2]. Notons cependant que « ces retours de Jérusalem, momentanés ou définitifs, n'avaient rien alors que de très ordinaire. Vers le même temps, à intervalles rapprochés, quatre moines du monastère de saint Jérôme quittaient eux aussi la Palestine pour l'Occident. Parmi eux était son frère Paulinien qui se rendait à Stridon... L'origénisme n'entrait pour rien dans le retour de Rufin [3] », comme il ressort du silence de saint Jérôme qui aurait eu tant d'intérêt à le dire, et pourtant ne l'a jamais dit.

1. La chronologie de la controverse origéniste a donné lieu, encore récemment, à de nombreuses discussions. On pourra voir à ce sujet le mémoire de M. K. Holl, *Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streits*, dans les *Sitzungsberichte der Kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften*, 1916, t. IX, p. 226-255, ainsi que les remarques complémentaires de M. A. Jülicher, *Bemerkungen zu der Abhandlung des Hrn Holl*, dans le même recueil, t. IX, p. 258-275. K. Holl place le départ de Rufin en 396. A. Jülicher revient à l'année 397 ; et cette date qui était déjà acceptée par la plupart (Cf. par exemple J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*, p. 152 s., O. Bardenhewer, AKL., t. III, p. 550), est aussi celle à laquelle revient F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, Première partie, t. II, p. 36 ss. Toutefois, J. Brochet place le voyage de Rufin vers la fin de l'année. Les arguments mis en avant par F. Cavallera en faveur des premiers mois semblent décisifs.

2. Cf. J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*, p. 164 ss. J. Brochet suppose que Rufin ne revint à Rome que pour y mener le bon combat en faveur d'Origène. Mais cette hypothèse n'est pas vérifiée par les faits, car Rufin s'occupera en Occident de beaucoup d'autres choses que de l'origénisme.

3. F. Cavallera, *Saint Jérôme*, t. I, p. 230 s.

En tout cas, la première entreprise de Rufin, dès son arrivée à Rome, dans les derniers mois de 397, fut de se mettre à traduire l'ouvrage qui, selon lui, pourrait le mieux initier ses amis romains aux doctrines d'Origène, je veux dire l'Apologie de Pamphile. Lui-même, dans une page célèbre, a raconté à quelle occasion il avait été amené à entreprendre ce travail : « Macaire, dit-il, homme illustre par sa foi, sa science, sa noblesse, sa vie, avait en mains des opuscules contre le Destin ou contre la Mathématique ; et il travaillait avec peine à cette œuvre si utile, même si nécessaire. Toutefois, en raison de la difficulté du sujet, il hésitait sur différents points relatifs à l'économie de la Providence divine, lorsque, à ce qu'il raconte, le Seigneur lui montra au milieu de son sommeil un navire qui s'avançait du large vers lui, et qui, une fois entré au port, lui fournissait la solution de toutes ses difficultés. Il se lève alors, tout inquiet de sa vision ; il y songeait encore quand on lui dit que je viens d'arriver au même moment. Il me met sans tarder au courant de son petit travail, de ses difficultés, et de sa vision. Il s'informe de ce qu'Origène, qu'il savait très réputé chez les Grecs, pensait de ces questions ; il me prie de lui exposer brièvement son opinion sur chacune d'elles. Pour moi, je commençai par lui dire que c'était là une chose très difficile ; j'ajoutai toutefois que le saint martyr Pamphile avait touché à ces questions dans son *Apologie*. Il me demanda aussitôt de lui traduire cet ouvrage en latin. J'eus beau faire valoir que je n'avais aucune habitude de ce genre de travail, que depuis près de trente ans j'avais perdu l'usage du latin. Il persista cependant, me suppliant de lui faire connaître, en quelque style que ce fût, au moins ce qu'il désirait savoir [1]. »

On s'est beaucoup moqué de ce récit. Saint Jérôme, le premier, a raillé en termes mordants l'aventure de Macaire et sa bienheureuse vision [2] ; et la plupart des critiques ont partagé le scepticisme de Jérôme [3]. Il est vrai que le songe de Macaire a quelque chose d'étrange ; mais Jérôme était-il bien placé pour se moquer d'un songe, et ne savait-il pas, par sa propre expérience, qu'on ne doit pas attacher une importance trop grande à ce qui peut être après tout un simple procédé littéraire [4] ? On peut du moins tenir pour certain — c'est

1. Rufin, *Apol. in Hieron.*, I, 11 ; PL., XXI, 548 C-549 A.

2. Jérôme, *Apol. adv. Ruf.*, III, 24 ; PL., XXIII, 475 C ; cf. Id., I, 3 ; 400 A ; II, 15, 437 BC.

3. Noris, *Disert. histor. de synodo quinta*, cap. 13 ; cité par J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*, p. 174 s.

4. P. de Labriolle, *Le songe de saint Jérôme*, dans *Miscellanea Gero-*

d'ailleurs la seule chose que nous apprendra la préface mise par Rufin en tête de sa traduction — que c'est à la demande de Macaire qu'a été faite la version latine de l'Apologie de Pamphile. Le personnage de Macaire lui-même nous est mal connu. Gennadius en fait un moine, ce en quoi il se trompe sans doute [1]. Suivant M. Brochet, c'est probablement « le personnage dont parle Pallade comme d'un ancien *vicarius* [2], et qui figure dans le Coetus Pinianus en Campanie et en Sicile : c'est probablement à lui que Paulin écrivit en faveur de Secundinianus la lettre XLIX [3] ; il lui avait adressé une consolation à la mort de sa femme [4]... Macaire en avait alors aux Mathématiciens [5] », c'est-à-dire aux partisans du Destin qui croyaient lire dans les astres le secret des vies humaines [6]. En composant un ouvrage sur le *Fatum*, il suivait une des plus anciennes traditions de l'apologétique chrétienne [7] : on attribue à Minucius Felix un écrit *De fato* [8] ; et à la fin du IV^e^ siècle Nicetas de Remesiana écrivait *Adversus genethlialogiam* [9] ; l'*Ambrosiaster* consacrait une des *Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testaments* à réfuter les astrologues [10], tandis qu'en Orient Diodore de Tarse rédigeait un très important ouvrage περὶ εἱμαρμένης [11] et que presque tous les auteurs chrétiens trouvaient l'occasion de s'occuper de tels problèmes [12].

Il n'est pas étonnant que Macaire se soit intéressé à Origène ; et que, connaissant le retour de Rufin en Occident, il se soit adressé à lui pour connaître les idées du docteur alex-

nimiana, Scritti varii publicati nel XV centenario dalla morte del San Girolamo, Roma 1920 ; p. 217-239.

1. GENNADIUS, *De viris inlustr.*, 28 ; PL., LVIII, 1076.

2. PALLADIUS, *Histor. lausiac.*, LXII ; éd. BUTLER, p. 157 ; PL., LXXIII, 1203 B.

3. PAULIN, *Epist.* XLIX ; PL., LXI, 399.

4. AUGUSTIN, *Epist.* CCLIX (*al.* CXXV) 1 ; PL., XXXIII, 1073.

5. J. BROCHET, *Saint Jérôme et ses ennemis*, p. 172. Cf. déjà J. FONTANINUS, *Tyrannii Rufini vita*, II, 1 ; PL., XXI, 115 s.

6. Cf. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*[2], Paris, 1909 ; chap. VII, *L'astrologie et la magie*, p. 240 ss.

7. F. CUMONT, *La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. VIII (1903), p. 431 ss.

8. O. BARDENHEWER, AKL., t. I, p. 315.

9. GENNADIUS, *De vir. inlustr.*, 22 ; O. BARDENHEWER, AKL., t. III, p. 599.

10. AMBROSIASTER, *Quaest. veter. et nov. Testam.*, 115.

11. PHOTIUS, *cod.* 223. O. BARDENHEWER, AKL., t. III, p. 308-309.

12. Origène dans le Commentaire sur la Genèse, saint Basile et saint Ambroise dans leurs homélies sur l'Hexaemeron, ont aussi critiqué les astrologues.

andrin sur le libre arbitre. Rufin d'ailleurs n'était pas sans prévoir quelque chose des difficultés qui l'attendaient s'il cédait aux sollicitations de son ami. Ce fut de sa part une tactique pleine d'habileté que de traduire d'abord le premier livre de l'Apologie de Pamphile. Car cet ouvrage était tissé de citations d'Origène : il permettait ainsi d'exposer l'enseignement du maître par des extraits de ses œuvres authentiques. Mais ces extraits mêmes étaient choisis avec soin ; ils étaient entourés d'explications et de justifications ; la préface que le saint martyr Pamphile avait placée en tête de son Apologie ne réfutait pas seulement les anciens adversaires d'Origène : elle gardait toute sa valeur contre les critiques récents et répondait d'avance à leurs objections ; enfin l'autorité de Pamphile, le martyr universellement vénéré, couvrait en même temps le livre et le pieux traducteur qui entreprenait de le faire connaître à l'Occident.

Rufin cependant, en publiant sa traduction du premier livre de l'Apologie, crut devoir se justifier personnellement de son audace. Non seulement, dans sa préface à Macaire, il se défendit contre les adversaires possibles en faisant une explicite profession de foi, conforme à l'enseignement traditionnel, et qui se terminait par ces mots : « Voilà ce qui est prêché à Jérusalem, dans l'église de Dieu, par son saint évêque Jean. Voilà ce que nous disons et tenons avec lui. Si quelqu'un croit ou enseigne autre chose, ou estime que nous croyons autre chose que ce que nous avons exposé, qu'il soit anathème [1]. » Mais surtout il eut soin d'ajouter à son travail un appendice intitulé *De adulteratione librorum Origenis*, qui nous intéresse parce qu'il contient un exposé des méthodes employées par le trop habile traducteur.

La thèse développée par Rufin dans cet appendice est que les ouvrages d'Origène ne sont pas parvenus jusqu'à son temps, dans la forme qui leur avait été donnée par leur auteur. Sans doute, tous les extraits cités par Pamphile dans son Apologie sont orthodoxes ; mais il n'est pas impossible de trouver dans les livres d'Origène des expressions et des idées qui non seulement sont différentes de la règle de vérité, mais qui vont jusqu'à s'opposer à elle. Or ce sont précisément de tels passages qui n'ont pas pu sortir tels quels de la plume du grand docteur. La pureté de sa foi ne saurait être suspectée. Mais des hérétiques se sont emparés de ses écrits ; ils ont trouvé le moyen d'y glisser subrepticement leurs

1. Rufin, *In Apolog. Pamph., praefat. ad Macar.* ; PG., xvii, 541.

erreurs ; et c'est sous le couvert d'Origène que se transmettent désormais leurs enseignements empoisonnés. Existe-t-il un moyen de discerner le travail de ces faussaires et de retrouver la véritable pensée d'Origène ? Rufin le croit, et il s'en explique sans ambages : « Je ne crois pas, dit-il, que l'on puisse estimer qu'un homme aussi savant, aussi prudent, et sans aucun doute — ses accusateurs eux-mêmes peuvent en convenir — un homme qui n'était ni sot ni insensé, ait écrit des choses qui se contredisent et qui s'opposent à ses propres idées. Ou même, si nous concédons que cela ait pu quelquefois se produire (ne dira-t-on pas en effet que ce qu'il a écrit dans sa prime jeunesse, il a pu l'oublier avec l'âge, ou bien qu'il a changé d'idée en vieillissant), que ferons-nous si nous trouvons des contradictions à l'intérieur d'un même ouvrage, et, je dirai d'un chapitre à l'autre ? Origène a-t-il pu perdre la mémoire en travaillant à un livre ? bien plus en rédigeant deux chapitres consécutifs de ce livre [1] ? » Suivent alors quelques exemples choisis avec soin : « Après avoir rappelé que dans toute l'Écriture il n'a pu trouver un passage où le Saint Esprit fût regardé comme fait ou comme créé, a-t-il tout de suite écrit lui-même que le Saint Esprit avait été fait parmi les autres créatures [2] ? Après avoir enseigné, à propos de la résurrection de la chair, que la nature même de la chair était montée au ciel avec le Verbe de Dieu, et y avait apparu aux vertus célestes comme un nouveau et admirable prodige, était-il possible, qu'il dît aussitôt que la chair ne devait pas être sauvée [3] ? Ou bien encore, ayant dit que le Père et le Fils sont d'une seule substance — ce qu'exprime le mot grec ὁμοούσιος, — a-t-il pu enseigner dans les chapitres qui suivent immédiatement qu'il était d'une autre substance et créé, celui-là même qu'il venait d'affirmer être de la nature de Dieu le Père [4] ? »

Chacun de ces exemples s'applique à un des passages du *De principiis* que cite l'Apologie de Pamphile. Nous lisons en effet à propos du Saint Esprit :

« Verumtamen usque ad praesens nullum sermonem in scripturis sanctis invenire potuimus, per quem Spiritus Sanctus fac-

1. Rufin, *De adulter. libr. Orig.* ; PG., xvii, 616 B-619 A.

2. Cf. *De princ.*, i, 3, 2 ; p. 51, 9-11 ; Jérôme, *Apol. adv. Rufin.*, ii, 15 ; PL., xxiii, 458.

3. *De princ.*, iii, 6, 1 ; p. 282, 7-20 (?).

4. *De princ.*, i, 2, 5; p. 33, 2-3; Rufin, *De adulter. libr. Orig.*; PG., xvii, 619 A.

tura esse vel creatura diceretur, ne eo quidem modo quo de Sapientia re erre Salomonem supra edocuimus, vel quae de vita vel verbo aliisque appellationibus filii Dei intellegenda esse tractavimus [1]. »

Immédiatement après, Koetschau suppose l'existence d'une lacune dans le texte latin, lacune qu'il comble par cette affirmation, empruntée à la lettre à Menas, que l'on peut parler cependant d'une certaine manière de la création de l'Esprit Saint [2] ; et il faut avouer que l'existence de cette lacune est au moins probable. Les deux propositions d'ailleurs ne sont pas contradictoires : bien que l'Écriture ne fasse pas mention de la création de l'Esprit, il reste possible d'admettre cette opinion, du moins à titre d'hypothèse ; et dans la préface de son grand ouvrage, Origène expliquait déjà qu'il n'est pas manifeste, d'après la prédication ecclésiatique, que le Saint-Esprit soit né ou non né (utrum natus aut innatus) [3].

Pour ce qui est de la consubstantialité du Verbe, il est à remarquer que nous ne trouvons pas dans le *De principiis* le terme ὁμοούσιος, qui allait bientôt après Origène être adopté à Rome comme la formule même de l'orthodoxie [4]. Mais Origène écrit : « Est namque ita aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur a luce. Non enim per adoptionem spiritus filius fit extrinsecus, sed natura filius est [5] » ; et si, dans les pages suivantes, il étudie les textes scripturaires dans lesquels le Fils est appelé l'image du Père, il ne laisse nulle part entendre qu'il considère le Verbe comme une créature. Il reste cependant que certaines de ses expressions étaient susceptibles d'une interprétation minimiste [6] ; et Rufin devait

1. *De princic.*, I, 3, 2 ; p. 51, 9-11.

2. *De princ.*, I, 3, 2 ; p. 52, 1-3 ; cf. Justinien, *Epist. ad Men.*, Mansi, *Concil.*, t. IX, 489 : ὅτι ὁ υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα κτίσματά εἰσιν.

3. *De princ.*, I, praefat. 4 ; p. 11, 4. Jérôme, *Epist. ad Avit.*, 2 ; PL., XXII, 1060 traduit : utrum factus sit an infectus ; il lisait donc γενητός ἢ ἀγένητος, là où Rufin lisait γεννητὸς ἢ ἀγέννητος. La confusion des termes était courante, et avait fini par perdre presque toute son importance, les mots en question étant devenus à peu près synonymes.

4. Se rappeler l'histoire des deux Denys, et la lettre de Denys de Rome à Denys d'Alexandrie à ce sujet. Origène d'ailleurs emploie dans d'autres ouvrages le mot ὁμοούσιος, ainsi dans le commentaire de l'Épître aux Hébreux, dont un fragment est conservé par Pamphile, *Apol. pro Orig.*, 5 ; PL., XVII, 580.

5. *De princ.*, I, 2, 5 ; p. 33, 2-3.

6. Cf. Théophile d'Alexandrie, *Epist. synod.* 2 (= Jérôme, *Ep.* 92 ; PL., XXII, 762 ; éd. Hilberg, t. II, p. 149, 24) : « Et rursum : Quantum differt Paulus et Petrus a Salvatore, tanto Salvator minor est Patre ».

lire dans le texte qu'il avait sous les yeux des formules équivoques, puisqu'il se croyait obligé de recourir à une échappatoire pour en expliquer la présence.

Nous avons déjà indiqué la nature de cette échappatoire. Puisque Origène n'a pu se contredire lui-même à l'intérieur d'un seul ouvrage, reste à admettre que ses écrits ont été interpolés par des faussaires. Il était difficile sans doute de faire la preuve directe d'une telle affirmation. Rufin cite des exemples, empruntés à l'antiquité chrétienne, par où il montre que les ennemis de la vérité ont maintes fois produit des apocryphes ou introduit des gloses hérétiques dans des livres parfaitement orthodoxes [1]. Puis il reproduit un long fragment de la lettre d'Origène à ses amis d'Alexandrie [2] : nous apprenons bien par cette lettre que les ouvrages d'Origène avaient été l'objet des entreprises hérétiques ; mais si l'on met à part la doctrine de la conversion du diable, doctrine qui lui aurait été attribuée à tort, nous n'y trouvons aucune donnée précise sur les interpolations dont le *De principiis* aurait été atteint.

On voit sans peine que les arguments de Rufin n'ont pas une valeur décisive. Il est certain que la fraude littéraire a été fréquente dans l'antiquité chrétienne — pour ne parler que de celle-là — ; mais on n'a pas le droit de conclure, du fait que certains écrits ont été falsifiés ou supposés, que tous l'ont été de même. Quant au critérium de la contradiction, il ne fournit qu'un principe général d'interprétation ; et ce principe est spécialement difficile à appliquer lorsqu'il s'agit d'une intelligence pénétrante comme celle d'Origène, d'un esprit vif et délié qui saisit tous les aspects d'une question, qui propose des hypothèses multiples pour résoudre un problème, et qui souvent s'échappe sans conclure en s'en remettant au jugement des autres.

Les dernières pages du *De adulteratione* achèvent de nous renseigner sur les dispositions de Rufin, au moment où il faisait paraître sa traduction du premier livre de l'Apologie. Ce n'est pas en vain que ces pages renferment des allusions mal dissimulées à saint Jérôme et à saint Épiphane [3] : on

1. Les exemples signalés par Rufin sont loin d'avoir une valeur décisive. Mais nous n'avons pas à les examiner ici. Il y aurait, semble-t-il, une intéressante étude d'ensemble à faire sur les fraudes littéraires des premiers siècles chrétiens. Il faut en tout cas noter que la sincérité et la bonne foi de Rufin ne sauraient être mises en doute. Cf. F. Cavallera, *Saint Jérôme*, t. II, p. 97-101, note N : *L'exactitude de Rufin*.

2. Cf. *supra*, p. 15-20.

3. Rufin, *De adulter. libr. Orig.* ; PG., xvii, 631.

peut croire que ces allusions n'ont été inspirées par aucune pensée de haine. Mais Rufin se sentait épié dans les milieux romains ; il n'était pas fâché de pouvoir se mettre à couvert en rappelant le souvenir d'hommes dont l'orthodoxie était au-dessus de tout soupçon et en signalant que ceux-ci mêmes n'étaient pas à l'abri des erreurs. Le *De adulteratione* n'avait pas été composé en vue de ces anecdotes satiriques. Il est permis de croire à la bonne foi de Rufin, et que, selon son aveu, il ne s'était mis à l'œuvre que pour obéir aux instantes prières de son ami Macaire. Tout de même, il n'a pas la sagesse de se taire complètement sur les premiers épisodes de la controverse que le nom d'Origène vient de faire naître en Orient, et c'est de sa part une grosse erreur [1].

Pour ce qui est de la traduction même de l'ouvrage de Pamphile, on peut la regarder comme généralement exacte. Il est vrai qu'au début du *De adulteratione*, Rufin s'exprime ainsi :

« In his quae in superiori libro secundum Apologeticum sancti martyris Pamphili, quem pro Origene graeco sermone edidit, prout potuimus, vel res poposcit, latino sermone digessimus... In omnibus enim his catholicum inesse sensum evidenter probatur [2]. »

Mais on n'a pas le droit, semble-t-il, d'interpréter ces expressions dans un sens défavorable, et d'accuser Rufin de

1. L'auteur anonyme du *Praedestinatus* reprendra plus tard et développera la théorie de la fraude dans les ouvrages d'Origène. Une première fois, à propos des partisans d'Apelles, il écrit : « Hos Origenes ita perfecte superavit, ut eorum causa periodeutes fieret, et per singulas quasque urbes per Orientem eundo praedicaret. Et quia innumerabilia sunt tractatorum eius volumina, haeretici superati libros ad suos libitus callidissima argumentatione mutarunt, ut quos vellent decipere, dicerent ita Origenem suis expositionibus definisse. Unde quicumque usque hodie Origenem legit, si prudenti eum novit recitatione distinguere, deprehendit loca ab haereticis maculata (*Praedestinatus*, *haeres.*, 22 ; PL., LIII, 594 BC.). » Plus loin, des précisions curieuses sont apportées là-dessus : « Illud cavendum est quod Ampullianus quidam haeresiarches Bithynius, qui docebat post Origenem Ecclesiam Dei, hic incurrit talem haeresim, ut diceret omnes criminosos cum diabolo et daemoniis eousque in gehenna decoqui, usquequo puri redditi possint inde mundi et immaculati egredi ; ad hoc quod antea fuerant alieni a culpa, suo iterum creatori restitui. Hic dum argueretur ab universali Ecclesia, coepit proferre libros Origenis, quos ipse vitiaverat et dicere : Ecce quia Origenes ita sensit ; et praecipue in quattuor Periarchon libris. Sed qui sani sensus est, et habet splendidos oculos, sic videt addita in Origenis opusculis mala ista atque cognoscit, sicut si in stragulo coccineo pannos albos aut cuiusque alterius coloris cernat assutos (ID. ; *haeres.* 43 ; PL., LIII, 600 BC). » On connaît assez les méthodes du Praedestinatus pour ne pas s'arrêter à son témoignage, qu'il suffit d'avoir mentionné en passant. Cf. H. von SCHUBERT, *Der sogenannte Praedestinatus*, TU., NF., IX, 4 ; Leipzig, 1903 ; p. 48-50 ; P. DE LABRIOLLE, *Les sources de l'histoire du montanisme*, Fribourg et Paris 1913 ; p. CXIV SS.

2. RUFIN, *De adulter. libr. Orig.* ; PG., XVII, 615 B.

toutes sortes de petites habiletés pour dissimuler la vraie pensée de Pamphile [1]. Celui-ci était déjà un apologiste : de l'œuvre d'Origène, il n'avait retenu que ce qui pouvait l'être sans offenser les oreilles pies ; soigneusement il avait laissé tomber ce qu'il n'aurait pas su interpréter dans un sens orthodoxe. On ne voit pas très bien pourquoi Rufin l'aurait encore corrigé et expurgé. Il est vrai que sur certains points, particulièrement en ce qui concerne le dogme trinitaire, le formulaire orthodoxe s'était précisé depuis la mort du martyr. Les luttes contre l'arianisme avaient amené les théologiens à donner de leur foi une expression plus correcte et plus ferme que celles qui pouvaient encore être de mise au début du quatrième siècle. Mais précisément nous ne trouvons rien, dans la traduction de l'Apologie, qui sente l'influence de ces développements. Rufin laisse à Origène ses formules un peu archaïques : ce n'est pas son affaire de les modifier.

Au cours de la controverse qui allait bientôt éclater entre lui et son ancien ami, Jérôme essaiera bien d'accuser Rufin d'infidélité dans sa traduction : « Bien que, dit-il, il ait supprimé beaucoup de choses au livre d'Eusèbe — c'est ainsi que Jérôme se plaît à intituler l'Apologie de Pamphile pour diminuer son autorité — et qu'il se soit efforcé de changer en bonne part ce qui est dit du Fils et du Saint Esprit, pourtant on y trouve beaucoup de causes de scandale et de très évidents blasphèmes, qu'il n'aura pas pu dissimuler tout en affirmant l'ouvrage catholique. Eusèbe — ou si tu veux Pamphile — dit dans ce volume que le Fils est le ministre du Père, que le Saint Esprit n'est pas de la même substance que le Père et le Fils, que les âmes des hommes sont tombées du ciel ; et, puisque nous ne sommes que des anges déchus, que dans la restauration universelle les hommes, les anges et les démons seront égaux les uns aux autres ; et beaucoup d'autres impiétés détestables qu'il serait déjà criminel d'énoncer [2]. » C'est un très intéressant témoignage que celui-là. Jérôme dit bien que Rufin a corrigé son modèle, qu'il en a effacé les plus abominables erreurs ; mais lorsqu'il s'agit de préciser, il n'apporte aucun fait. Pourquoi un tel silence ? Par contre, il doit bien reconnaître que la traduction de Rufin garde encore l'expression des dogmes essentiels de l'origénisme : c'est donc que cette version n'est pas aussi infidèle qu'il l'affirmait d'abord. Il va jusqu'à accuser son adversaire de

1. J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*, p. 182.

2. Jérôme, *Apol. adv. Ruf.*, II, 15 ; PL., XXIII, 437.

formules que nous ne trouvons nulle part dans l'Apologie : ainsi à propos du Saint Esprit dont il assure que Pamphile nie sa consubstantialité avec le Père et le Fils [1]. Rien de pareil ne peut se lire dans notre texte. « Dira-t-on alors que Rufin, averti par Jérôme, a supprimé un tel blasphème de ses manuscrits ? Mais comment se fait-il qu'il ne se trouve plus aujourd'hui un seul exemplaire qui renferme cette erreur ? Car les exemplaires de la traduction de Rufin avaient été largement répandus au loin, lorsque Jérôme lui adressa de pareils reproches. Il est invraisemblable que Rufin ait pu faire disparaître ou corriger tous ses premiers manuscrits [2]. »

Il faut ajouter d'ailleurs que Jérôme lui-même est si peu assuré de la valeur de son argument que, dans la suite de l'Apologie, il propose un raisonnement tout contraire. « J'ai appris avec évidence, écrit-il, que le premier livre de ces six volumes était d'Eusèbe ; et c'est le seul que tu as édité, sous le nom de Pamphile, aussi bien en grec qu'en latin, après y avoir modifié cependant les formules relatives au Fils et au Saint Esprit, qui contenaient de manifestes blasphèmes [3]. » Pourquoi, après avoir accusé Rufin d'avoir laissé dans son ouvrage de graves erreurs sur le Fils et le Saint Esprit, lui reprocher ailleurs d'avoir modifié le texte primitif ? ou si Rufin a corrigé un certain nombre de passages suspects, comment aurait-il laissé subsister d'autres affirmations compromettantes ? En réalité, et nous aurons d'autres occasions de le remarquer, saint Jérôme, dans toute sa polémique avec Rufin, ne doit être cru que sous bénéfice d'inventaire. Il se laisse souvent entraîner trop loin, et chacune de ses assertions doit être contrôlée avec soin.

Malheureusement, nous ne pouvons plus fournir une preuve directe de la valeur de la traduction rufinienne, le texte grec de l'Apologie étant perdu. Mais nous pouvons faire crédit au traducteur lorsqu'il annonce à son ami qu'il lui donne non pas son opinion sur Origène, mais celle de Pamphile, ainsi que

1. Cf. C. DELARUE, *Admonitio ad apolog. lib. S. Pamphili*, 7 ; PG., XVII, 533.

2. G. BULL, *Defensio fidei nicaenae*, Sect. II., IX, § 21.

3. JÉRÔME, *Apol. adv. Ruf.*, II, 23 ; PL., XXIII, 446 : « ... perspicueque deprehendisse, quod primus liber sex voluminum Eusebii ipse esset, qui unus sub nomine Pamphili a te editus est, tam graece quam latine, immutatis dumtaxat sensibus de Filio et Spiritu Sancto, qui apertam blasphemiam praeferebant. » Cf. JÉRÔME, *Apol. adv. Ruf.*, III, 12 ; PL., XXIII, 465 : « Quæ cum legissem primum eum librum deprehendi, quem tu solum sub nomine martyris edidisti, de Filio et Spiritu Sancto in bonam partem plerisque blasphemiis commutatis. »

Macaire l'a demandé lui-même [1]. C'était une première œuvre, le point de départ d'une série qui devait s'allonger jusqu'au temps de la mort de Rufin : à cet essai, il était naturel que le moine palestinien, rentré à Rome, consacrât tous ses efforts et tous ses soins.

II

Nous ne savons pas si, en traduisant le premier livre de Pamphile, Rufin avait déjà l'idée de poursuivre sa tâche, et de publier une version du *De principiis*. Ce qu'il y a de sûr, c'est que cette version suivit de près la publication de l'Apologie. « Quand j'eus fait de mon mieux la traduction de Pamphile, raconte Rufin, Macaire fut embrasé d'un plus ardent désir de connaître à fond les textes mêmes d'où paraissaient tirés les quelques extraits que j'avais traduits. Comme je m'excusais, il se mit à me presser davantage et prit Dieu à témoin que je ne devais pas lui refuser des secours qui pourraient être utiles à une bonne œuvre. Devant son insistance violente, je compris que son désir était conforme à la volonté divine ; je cédai et je fis ma traduction [2]. » Rufin donne ce récit dans l'Apologie contre saint Jérôme, qui est de quelques années postérieure aux événements ; mais les grandes lignes en sont confirmées par les indications que nous trouvons dans la préface placée par le traducteur en tête des deux premiers livres du *De principiis*. Il est à croire cependant que les instances de Macaire ne durent pas être très vives ni rencontrer une très longue résistance, car dès la fin du carême de 398, ces deux premiers livres étaient prêts à paraître en latin [3]. La traduction des deux derniers demanda plus de temps, et ne fut achevée que dans le courant de cette même année.

Ce n'était pas un travail facile qu'entreprenait Rufin en se mettant à traduire l'œuvre maîtresse d'Origène. Déjà à propos de l'Apologie de Pamphile, il avait prévu des résistances. Il lui était plus facile encore d'en prévoir au sujet du *De principiis*. Aussi dès sa première préface prend-il ses

1. Rufin, *In Apolog. S. Pamphili praefat. ad Macar.* ; PG., xvii, 540.

2. Rufin, *Apol. adv. Hieron.*, i, 11 ; PL., xxi, 549 A.

3. Rufin, *Praefat. ad libr. 3. De princ.*; p. 193. J. Fontaninus, *Rufini vita*, ii, 1, 3 s. ; ii, 2, 4 ; PL., xxi, 116 s. ; 127 s., prétend que Rufin traduisit les deux premiers livres des Principes au monastère de la Pinaie (*Pinetum*). J. Brochet, *op. cit.*, p. 163-164, a bien montré que c'était là une erreur et que cette traduction fut faite à Rome.

précautions, en se recommandant, non sans ironie, de l'exemple de Jérôme lui-même : « Votre force de persuasion, très fidèle Macaire, est si grande que même l'inexpérience ne peut être un obstacle pour elle. Aussi n'ai-je pu résister à vos exigences si pressantes ; j'ai cédé contrairement à ma ferme résolution. Toutefois j'ai posé cette loi et cette règle de conduite, de suivre autant que possible dans ma traduction la méthode de mes prédécesseurs, et en particulier l'exemple de l'écrivain dont je viens de faire mention [1]. Celui-ci a traduit en latin plus de soixante-dix livres d'Origène, livres d'homélies comme il les appelle, et encore quelques-uns des tomes sur l'Apôtre : lorsque dans le texte grec de ces ouvrages, il se trouvait quelque passage plus ou moins scandaleux, il passa partout la lime, il traduisit et expurgea si bien que le lecteur latin n'y trouva plus rien qui s'écartât de la foi [2]. » Ainsi sommes-nous prévenus que les traductions déjà faites par saint Jérôme sont de belles infidèles, mais en même temps que la nouvelle version entreprise par Rufin ne sera pas plus exacte.

Rufin cependant précise son dessein et les limites de la liberté qu'il se croit autorisé à prendre vis-à-dis du texte original : il supprimera, dit-il, tout ce qui contredit évidemment d'autres passages d'Origène. « Nous avons déjà prouvé dans le petit livre ajouté à notre édition de l'Apologie de Pamphile que les ouvrages d'Origène ont été corrompus en de très nombreux endroits par les hérétiques et les hommes malveillants ; et plus que tous les autres, celui dont vous me demandez maintenant la traduction, à savoir le περὶ ἀρχῶν. C'est là un ouvrage très obscur et très difficile, car il traite des problèmes où les philosophes ont passé leur vie sans rien trouver Notre auteur, lui, s'est efforcé autant qu'il l'a pu d'amener à la piété la raison des créatures que les philosophes avaient entraînée vers l'impiété. Partout donc où nous avons trouvé dans ses livres quelque chose qui s'écartait de ce qu'il avait ailleurs correctement défini touchant la Trinité, nous l'avons omis comme altéré ou apocryphe, ou bien nous l'avons traduit en nous conformant à cette règle de foi que nous trouvons si souvent affirmée par lui. Si d'autre part, en certains passages écrits à l'usage des habiles et des savants, il s'exprime en termes obscurs par suite de leur brièveté, nous nous sommes

1. Dans les paragraphes qui précèdent, Rufin a parlé en termes emphatiques des écrits de Jérôme et de ses traductions.

2. Rufin, *Praefat. ad libr.* 1. *De princ.*, 2 ; p. 4, 11-21.

efforcé d'éclaircir sa pensée en ajoutant des explications que nous avions pu lire sur le même sujet dans d'autres de ses ouvrages. Pourtant nous n'avons rien dit de nous-mêmes : c'est partout sa pensée que nous avons exprimée, quoique nous l'ayons parfois rencontrée ailleurs [1]. »

La seconde préface reprend les mêmes idées en les précisant sur quelques points : « Je dois nécessairement avertir que nous avons observé pour ces derniers livres la même règle que pour les premiers, et que je n'ai pas traduit ce qui paraissait contraire à ses autres affirmations et aux dogmes de notre foi, mais que je l'ai laissé de côté comme interpolé ou adultéré par d'autres. Quant aux chapitres sur les créatures raisonnables, si Origène paraît y avoir dit des nouveautés pour montrer sa science et par manière d'exercice — car il s'agit là de questions qui n'appartiennent pas à l'essence de la foi — je ne les ai pas laissées de côté ni dans les livres à venir ni dans les précédents, puisqu'il nous faudra peut-être répondre à des hérésies sur ce sujet ; toutefois j'ai cru commode de supprimer, pour faire bref, quelques passages dans lesquels l'auteur a voulu répéter aux derniers livres ce qu'il avait écrit déjà dans les premiers [2]. »

On reconnaît dans ces explications l'utilisation de la théorie générale déjà formulée dans le *De adulteratione*. Origène n'a pu, à l'intérieur d'un même ouvrage, se contredire lui-même. Toute contradiction, même seulement apparente, provient d'une falsification étrangère. Théorie dangereuse à appliquer, quoi que l'on puisse penser de son principe. Au reste, c'est surtout à la Trinité que Rufin entend l'adapter, et l'on comprend ses motifs, puisque de tous les dogmes chrétiens, c'est celui de la Trinité qui a été le plus complètement élucidé au cours du IV[e] siècle. D'autre part, le traducteur se reconnaît le droit de prendre certaines libertés vis-à-vis du texte original lorsque celui-ci est obscur et écourté, ou lorsqu'il est trop long et verbeux : dans le premier cas, il ajoutera quelques éclaircissements, empruntés à d'autres écrits d'Origène ; dans le second, il supprimera au contraire les développements inutiles, il abrègera, de manière à adapter à la sobriété latine le style un peu touffu du docteur grec. En toute hypothèse — et ceci est important à noter — Rufin se défend de changer quoi que ce soit à la pensée authentique d'Origène. Même sous un vêtement nouveau, c'est toujours Origène qui parle,

1. RUFIN, *Praefat. ad libr.* 1. *De princ.*, 3 ; p. 5, 1-18.

2. RUFIN, *Praefat. ad libr.* 3. *De princ.* ; p. 194, 1-10.

et ce sont ses idées que l'on peut retrouver tout le long de la traduction.

On a le droit de n'approuver pas ces déclarations de Rufin [1]. On a également le droit de vérifier si elles sont exactes, et c'est précisément ce que nous aurons à faire. Mais on ne saurait de parti pris accuser Rufin de déloyauté, et le traiter comme un faussaire qui dénature, sans le dire, la pensée originale de celui qu'il traduit en latin. Ce qui frappe au contraire dans ces préfaces du *De principiis*, c'est la sincérité avec laquelle Rufin expose ses méthodes. D'avance, on sait ce qu'il faut demander à l'ouvrage qu'il présente au public romain, et que l'on sera en présence d'un Origène expurgé, mais en somme fidèle. Aussi bien, l'intrépide traducteur restera, tout le long de sa carrière, fidèle à cette habitude de prévenir chaque fois ses lecteurs du degré de fidélité que l'on est en droit d'exiger de lui. En 399 ou 400, il publie la version de neuf discours de Grégoire de Nazianze : sa préface à Apronien se termine ainsi :

« Hunc ergo absque ullo prorsus scrupulo lege, sciens tamen quod eloquentiae eius praefulgidum in graeco lumen non parum necessitas interpretationis obscurat. In quo utrum nostri sermonis paupertas an ipsa interpretationis natura hoc agat, tu, qui utriusque linguae habes peritiam, magis probato [2]. »

Rufin ne se fait donc pas grande illusion sur la valeur d'une

1. A plusieurs reprises, Rufin reviendra sur les principes qui l'ont guidé en faisant sa traduction de l'œuvre d'Origène, et toujours il renouvellera les déclarations contenues dans les préfaces : cf. *Apol. ad Anast.*, 6 ; PL., XXI, 626 ; *Apol. adv. Hieron.*, I, 12-14 ; PL., XXI, 549-551. On signalera en particulier ce passage du paragraphe 14 : « Memento qui legis, ne hic te breviter dictus sermo praetereat, quem dixi, quia non proferam ea quae in libris Origenis a semetipso discrepantia inveniuntur atque contraria. Non enim generaliter promisi me non prolaturum quae essent fidei contraria, sed quae ipsi sibi essent contraria, vel quae a semetipso discrepant, non quae a me vel ab alio aliquo discreparent. Non ergo hoc sermone subripientes inimici calumnias generent, ut dicant me promisisse quia, si quid contrarium est vel discrepat a fide nostra, proferam. Hoc etiam si facere potui, tamen promittere non auderem. Et si quidem factum hoc in opere meo invenies, amplecti poteris. Si vero in aliquo tibi minus impletum videtur, culpare non poteris, quia professionis meae tale vinculum non tenes. » Les objections faites par saint Jérôme, *Apol. adv. Rufin.*, I, 7 ; PL., XXIII, 402 sont précisément celles contre lesquelles Rufin se défend d'avance ici, car son adversaire l'accuse — fort inexactement d'ailleurs — d'avoir déclaré qu'il laisserait tout le bon et enlèverait tout le mauvais dans l'œuvre d'Origène. Cf. encore RUFIN, *Apol. adv. Hieron.*, I, 20 ; PL., XXI, 558.

2. RUFIN, *In Gregor. Nazianz. praefat. ad Apronian.*, éd. ENGELBRECHT p. 5, 12-17.

traduction qu'il a dû écrire rapidement [1] ; il sait que toute traduction est impuissante à rendre la richesse de l'original ; il espère cependant que son travail ne sera pas trop mal jugé ; et, dans l'ensemble, la critique contemporaine ne lui est pas défavorable [2].

Quelques années plus tard, en 403 vraisemblablement, il se met à traduire l'Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe, que lui a demandée Chromatius d'Aquilée. Les hordes d'Alaric dévastent alors l'Italie. La peste ravage ce que les Barbares n'ont pas fait périr. Rufin sait qu'un travail accompli en de pareilles conditions, ne peut être parfait :

« Adgressus sum exsequi, ut potui, quod praeceperas, certus quod excusabit imperitiae nostrae culpas praecipientis auctoritas. Sciendum sane est quod decimus liber huius operis in graeco, quoniam perparum erat in rebus gestis, reliqua omnia in episcoporum panegyricis tractatibus nihil ad scientiam rerum conferentibus occupatus, omissis quae videbantur superflua, historiae si quid habuit nono coniunximus libro, et in ipso Eusebii narrationi dedimus finem [3] ».

On a relevé en effet certaines insuffisances dans cette traduction de l'Histoire Ecclésiastique : arrangements dus à des préoccupations doctrinales, additions de récits empruntés à d'autres sources (en particulier au sujet de saint Grégoire le Thaumaturge), omissions de détails, inexactitudes, etc [4]... Il reste qu'ici encore la critique est aisée et que l'œuvre de Rufin n'est pas indigne de son modèle [5].

Les homélies d'Origène occupent pendant plusieurs années l'infatigable traducteur. Dans la postface qui suit le Commentaire de l'Épître aux Romains, il s'explique sur elles avec une grande franchise :

« Quamvis nobis nec in ceteris... defuerit plurimus labor, dum supplere cupimus ea quae ab Origene... ex tempore ... perorata sunt, sicut in homiliis... in Genesim et in Exodum fecimus et praecipue in his quae in librum Levitici ab illo quidem pero-

1. Cf. A. Engelbrecht, *Rufini oration. Gregorii Nazianz. interpetatio ;* Prolegomena, p. xix.

2. A. Engelbrecht, *op. cit.*, p. xix-xxi.

3. Rufin, *In Histor. Ecclesiast., praefat. ad Chromat.*, éd. Mommsen *(Eusebius' Kirchengeschichte)* t. ii 2, p. 952, 4-9.

4. Cf. E. J. Kimmel, *De Rufino Eusebii interprete*, Gerae, 1838.

5. Th. Mommsen, *op. cit., Einleitung zu Rufin*, t. ii, 3, p. ccli-cclii.

randi stylo dicta, a nobis vero explanandi specie translata sunt. Quem laborem adimplendi... suscepimus, ne pulsatae quaestiones et relictae... latino lectori fastidium generarent. Nam illa quae in Iesum Nave et in Iudicum librum... scripsimus, simpliciter... transtulimus [1]. »

La traduction du volumineux commentaire sur l'Épître aux Romains date des environs de 404 ; elle donna à son auteur un mal énorme : il lui fallut d'abord se mettre en quête d'un exemplaire complet de l'œuvre d'Origène ; presque tous les manuscrits conservés dans les bibliothèques étaient mutilés, et ce fut une grosse affaire de découvrir un texte entier. D'autre part Heraclius lui avait demandé un abrégé : le texte grec couvrait environ 40 mille lignes ou plus ; il s'agissait de le réduire à peu près de moitié. Rufin y consentit et ramena à dix le nombre des livres qui étaient quinze dans l'original [2]. Finalement, il fit tant et si bien que des critiques malveillants lui conseillèrent de mettre l'ouvrage sous son nom et de ne plus attribuer à Origène un livre qui lui appartenait encore si peu. Rufin ne se laissa pas intimider :

« Verum ego, qui plus conscientiae meae quam nomini defero, etiam si addere aliqua videor et explere quae desunt, aut breviare quae longa sunt, furari tamen titulum eius qui fundamenta operis iecit et construendi aedificii materiam praebuit rectum non puto [3]. »

Très dignes paroles d'un esprit loyal. De fait, ainsi que le montrent les fragments authentiques conservés par les chaînes [4], on retrouve bien le plus souvent la pensée et même les expressions d'Origène sous le vêtement que leur a donné Rufin dans cette adaptation d'un ouvrage aussi considérable et trop lourd pour les intelligences latines.

Tous ces témoignages devraient être repris et étudiés en détail dans une étude sur l'œuvre de Rufin. Il convenait du moins de les grouper ici pour montrer que le traducteur du *De principiis* était un honnête homme, et qu'il se rendait

1. Rufin, *In Epistol. ad Roman., Peroratio ad Heraclium* ; PG., xiv, 1293-1294.

2. Rufin, *In Epist. ad Roman., Praefatio ad Heraclium* ; PG., xiv, 832.

3. Rufin, *Peroratio ad Heraclium* ; PG., xiv, 1294.

4. Le texte grec de ces fragments a été réédité par H. Ramsbotham, *The commentary of Origenon the Epistle to the Romans*, dans *The Journal of Theological Studies*, t. XIII (1912), p. 209-224 ; 356-368 ; t. XIV (1913), p. 10-22.

très bien compte de la valeur de ses écrits. Lorsqu'il traduit littéralement, il le dit ; lorsqu'il se contente de faire une large adaptation, il le dit également. Si nous pouvons le croire quand il parle de ses autres entreprises, pourquoi ferions-nous une exception au sujet du *De principiis* ? Il nous affirme qu'en traduisant l'œuvre maîtresse d'Origène, il a sans doute pris certaines libertés, qu'il a ajouté et retranché, qu'il a corrigé, d'après d'autres écrits du maître alexandrin, ce qu'il estimait opposé à la foi catholique sur la Trinité. Mais il ajoute qu'il a respecté la pensée de son modèle, et qu'il ne nous a rien livré de lui-même. Ce que nous savons de son caractère et de ses habitudes nous permet de penser qu'il a dit vrai. Il est temps maintenant de voir si nos présomptions sont fondées en étudiant la traduction du *De principiis*

CHAPITRE II

Examen de la traduction de Rufin

I. La traduction de l'Apologie a-t-elle été remployée dans la traduction du *De principiis* ? — II. La version de Rufin et la Philocalie. — III. Les procédés de Rufin : remarques générales ; les termes techniques. — IV. Les traductions multiples. — V. Réminiscences littéraires : Virgile. Le style liturgique.

I

Les deux premiers livres du *De principiis*, avons-nous dit d'après le témoignage même de Rufin, furent traduits pendant le carême de 398 ; les deux derniers le furent plus tard, et avec moins de célérité. De fait, la rapidité avec laquelle fut achevée la traduction de ces deux premiers livres, nous étonnerait fort si nous ne nous rappelions qu'auparavant Rufin avait publié le premier livre de l'Apologie de Pamphile. Or cet ouvrage contient de nombreux fragments du *De principiis*, 26 en tout, dont 16 sont empruntés au livre I, 6 au livre II, et 4 au livre IV.[1] Ces 26 fragments représentent environ 570 lignes de l'édition de Koetschau, c'est dire qu'ils ont une étendue assez considérable. Le plus habituellement Rufin s'est contenté de reproduire dans sa version du *De principiis* le texte qu'il avait déjà traduit pour l'Apologie. On est en droit de supposer qu'il n'y avait pas de variantes considérables entre le manuscrit de l'ouvrage d'Origène qu'il avait lui-même sous les yeux, et celui qui, quelque quatre vingt-dix ans auparavant, avait été utilisé par Pamphile. C'est là une remarque intéressante, puisqu'elle tend à montrer que durant le IV^e^ siècle le texte du *De principiis* n'avait pas subi de changements importants.

Dans quelques cas seulement les deux traductions de Rufin, celle qui figure dans l'Apologie et la version directe d'Origène, présentent des divergences assez sensibles.

1. On trouvera la liste de ces fragments dans P. Koetschau, *Origenes' Werke*, t. V, p. LXXXIV.

De princ.	Pamphile.
I, 3, 6 ; p. 57, 1-5. Ex eo autem qui vere est, qui dixit per Moysen : Ego sum qui sum, omnia quae sunt participium trahunt ; quae participatio dei patris pervenit in omnes tam iustos quam peccatores et rationabiles atque irrationabiles et in omnia omnino quae sunt.	Apol., 4 ; PG., XVII, 568. Sed et hoc ipsum quod est et permanet omnis creatura operatio est dei patris qui dixit : Ego sum qui sum, quae pervenit super omnes. Ipse est enim qui solem suum oriri iubet super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos.
I, 8, 3 ; p. 99, 14-15. Secundum nos vero nihil est in omni rationabili creatura, quod non tam boni quam mali sit capax. Sed non continuo quia dicimus nullam esse naturam, quae non possit recipere malum, idcirco confirmamus...	*Id.*, 4 ; 565. Nulla ergo natura est, secundum quod nos sentimus, quae non possit recipere malum. La phrase : sed non continuo — recipere malum, est ensuite omise par Pamphile, qui reprend : idcirco non confirmamus [1].
I, 8, 3 ; p. 99, 23-25 : ... designatur. Tout ce passage est omis dans *De princ.*; P. Koetschau suppose que l'omission n'est pas due à Rufin, mais au copiste de l'archétype dont dérivent toutes les copies actuellement connues.	*Id.*, 4 ; 565... designatur ; et rursum nulla natura est quae non recipiat bonum et tamen non idcirco omnis natura probabitur recepisse quod bonum est.
I, 8, 4 ; p. 105, 11-13 : Quas nos non solum non suscepimus, sed et omnes has assertiones eorum contra fidem nostram venientes refutamus atque respuimus.	*Id.*, 9 ; 608. Sed haec, quantum ad nos pertinet, non sint dogmata, sed discussionis gratia dicta sint et abiciantur. Pro eo autem solo dicta sunt ne videatur quaestio mota non esse discussa.
II, 7, 1 ; p. 148, 7-8. Tempus est ergo nunc de spiritu sancto nos pro viribus pauca disserere.	*Id.*, 4 ; 564. Tempus est nunc nos pro viribus de spiritu sancto pauca describere.
II, 10, 6 ; p. 180, 14-16. Quoniam autem et ea poena, quae per ignem inferri dicitur, pro adiutorio intellegitur adhiberi, Esaias docet, qui de Israhel quidem sic dicit :	*Id.*, 8 ; 602. Quoniam autem pernecessaria poena est ea, quae per ignem inferri dicitur, Esaias docens de Israhel quidem sic dicit :
IV, 4, 1 (28) ; p. 348, 12-15 : prout potuimus, quae supra	*Id.*, 5 ; 582. Quae de patre et filio et spiritu sancto disserui-

1. Un des mss. de l'Apologie a comblé la lacune d'après le texte du *De principiis*. Cf. P. KOETSCHAU, *op. cit.*, p. LXXXIV.

dicta sunt, nunc commonitionis gratia eorum, quae sparsim diximus, recapitulare singula et primo omnium de patre et filio et spiritu sancto repetere.

mus, de his quoque, quae a nobis relicta fuerant, pauca repetere.

Il y a peu de remarques à faire au sujet de ces passages. Au n° 1, Pamphile cite *Matth.* v, 45, citation qui est omise dans Rufin. Nous verrons plus loin qu'il arrive assez souvent au traducteur de laisser de côté des citations bibliques. La phrase de Rufin par contre est un peu plus chargée, sans que le sens soit changé. Au n° 2, Pamphile est de nouveau plus bref que Rufin ; et peut-être est-ce dans l'Apologie qu'il faut en effet chercher le vrai texte origénien ; Rufin a très souvent tendance à délayer (cf. les nos 6 et 7). Le n° 4 est sans doute le plus intéressant, parce qu'il nous fait voir comment Rufin adoucit la pensée d'Origène lorsqu'elle lui semble suspecte d'hérésie. Il est sûr en effet que Pamphile reproduit exactement le texte original, car nous avons ici le contrôle de saint Jérôme qui cite ainsi ce passage dans la lettre à Avitus :

« Haec, iuxta nostram sententiam non sint dogmata, sed quaesita tantum atque proiecta, ne penitus intractata viderentur [1]. »

Les variantes de détail sont naturellement plus nombreuses. Koetschau en compte environ 130. On peut ici se contenter d'en citer quelques-unes.

		De princ.	Pamph.
p. 9,	1	autem	tamen.
	6	percepissent	percipere merebantur.
	10	ostenderent	ostendere valerent.
	14	cum nihil esset	ex nullis
p. 10,	12	per phantasiam	per imaginem (= δοκήσει).
p. 11,	9	in adventu	in adventum.
	10	in ecclesia (cf. p. 14, 10 : totius ecclesiae).	in ecclesiis.
p. 14,	4	evidens	evidenter.
	8	descripta sunt	scripta sunt.
	10	una sententia est.	unus est sensus.
p. 16,	8	an sine anima	an exanima (cf. p. 56, 11, 12).

1. Jérôme, *Epist. ad Avit.*, 4 ; PL., xxii, 1063 ; éd. Hilberg, t. III, p. 101.

	10	omnem.	eum.
p. 20,	5	corporeum	corporale
p. 28,	20	substantia	subsistentia.
p. 29,	8	dici quoque nefas.	ne dici quidem [nec suspicari quidem]. fas.
p. 40,	13	subsistere fecit.	substituit.
	14	semel	semen [tamen].
	15	interrogabimus.	interrogabitur.
p. 41,	2	decuerit...potuerit.	decuit... potuit.
p. 57,	1	iustitiae.	scientiae.

Les plus intéressantes, et peut-être les plus instructives parmi les variantes, sont celles qui concernent les textes bibliques. Dans un certain nombre de cas, on peut faire la comparaison avec le texte grec conservé par la Philocalie.

Philoc.	De princ.	Pamph.
P. 295, 10. ἐπὶ βασιλέων καὶ ἡγεμόνων ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσι (Matth. X, 18)	Apud praesides et iudices adducemini propter me, in testimonium ipsis et gentibus.	in testimoniis.
p. 295, 25 om.	Praedicabitur hoc evangelium in omnibus gentibus (Math., XXIV, 14).	om.
P. 295, 11 : πολλοί ἐροῦσί μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ · κύριε, κύριε, οὐ τῷ ὀνόματί σου ἐφάγομεν καὶ τῷ ὀνόματί σου ἐπίομεν καὶ τῷ ὀνόματί σου δαιμόνια ἐξεβάλομεν · καὶ ἐρῶ αὐτοῖς ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ, οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν, οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς (Matth. VII, 22)[1].	Multi mihi dicent in illa die : Domine, Domine, nonne in tuo nomine manducavimus et bibimus, et in tuo nomine daemonia eiecimus? et dicam eis : Discedite a me, operarii iniquitatis, nunquam cognovi vos.	in nomine tuo.
p. 297, 9 ss. ἡμέρας πολλὰς καθήσονται οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ οὐκ ὄντος	dies multos sedebunt filii Israhel sine rege, sine princi-	sine rege ; om. nec erit hostia : nec est sacrificium

1. E. Hautsch, *Die Evangeliencitate des Origenes*, TU., XXXIV 2 a ; Leipzig 1909, p. 23.

βασιλέως οὐδὲ ὄντος ἄρχοντος, οὐκ οὔσης θυσίας οὐδὲ θυσιαστηρίου οὐδὲ ἱερατείας οὐδὲ δήλων (Os. III, 4).	pe ; nec erit hostia nec altare nec sacerdotium.	nec — nec : neque — neque.
p. 297, 14. οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰούδα οὐδὲ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ, ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ (Gen. XLIX, 10).	defecisse principes ex Juda... et ducem ex femoribus eius, usquequo venit ille cui repositum est.	principem veniat repromissum est.

Encore se rend-on compte par ces quelques exemples, qu'il serait facile de multiplier [1], que même dans les textes bibliques, les divergences entre la traduction de l'Apologie et celle du *De principiis* sont peu considérables. Parmi les variantes, quelques-unes doivent être le fait des copistes : M. Koetschau fait en effet remarquer avec raison que le texte de l'Apologie, tel qu'il nous est parvenu, provient d'un archétype transcrit par un scribe négligent et que, plus tard, nul n'a pris soin de le collationner ou de le corriger comme il aurait fallu [2]. D'autres variantes peuvent être attribuées à ce fait que les citations d'Origène dans l'Apologie provenaient d'un texte différent de celui qui était reproduit dans le manuscrit du *De principiis* qu'utilisait Rufin : nous avons dit tout à l'heure que ces divergences entre les textes étaient sûrement de peu d'importance, et que dans l'ensemble Pamphile lisait l'œuvre d'Origène comme Rufin. Mais dans un grand nombre de cas, on reconnaît un effort accompli par Rufin pour améliorer son premier travail : soit qu'il serre de plus près le texte grec, soit qu'il s'efforce au contraire d'atténuer des expressions trop vives et de mettre en relief la parfaite orthodoxie d'Origène. Qu'il s'agisse de mots ajoutés [3] ou retran-

1. On trouvera d'autres exemples dans un article que j'ai consacré naguère à étudier : *Les citations bibliques d'Origène dans le De principiis*, dans *Revue Biblique*, 1919, p. 107-110.

2. P. KOETSCHAU, *op. cit.*, p. LXXXVII.

3. P. KOETSCHAU compte 66 lacunes dans les fragments conservés par l'Apologie (*op. cit.*, p. LXXXVII) ; sur ce nombre cinq plus importantes sont causées par l'homoeoteleuton :

p. 45, 5 : sed et secundum id quod sempiterna lux est

p. 295, 25 : et rursum : praedicabitur hoc evangelium in omnibus gentibus. [Il faut remarquer que cette citation manque également dans le grec (cf. supra, p. 43) ; ne serait-elle pas une addition de Rufin ?]

p. 297, 30 : in quo et expectatio gentium est.

p. 298, 22 : in gente insipiente inritabo eos.

p. 299, 21 : indicium autem effusae gratiae in labiis eius.

Dans ces trois derniers cas, la comparaison avec le texte grec montre qu'il

chés [1] par le *De principiis*, les seules conclusions qu'on puisse tirer sont celles-ci : Rufin a utilisé les passages déjà traduits dans l'Apologie, lorsqu'il a entrepris la traduction complète du *De principiis* ; les quelques changements qu'il a introduits dans sa première version sont destinés à corriger des formules un peu choquantes pour ses contemporains.

II

Nous avons déjà indiqué dans quel esprit et suivant quelles méthodes Rufin avait traduit Origène. Quoique trop sommaire, le jugement porté par Jérôme reste exact :

« Abstulit quae erant, dicens ab haereticis depravata, et addidit quae non erant, asserens ab eodem in aliis locis disputata [2]. »

Il est d'ailleurs confirmé par l'aveu de Rufin lui-même :

« Ipse vero orientalis magister, qui ad Vigilantium scribens dixerat : Per me Latini cognoscunt omnes Origenis bona et ignorant mala [3], istos ipsos quos ego nunc transtuleram reinterpretatus est, et omnia quae a me vel improbabilia praetermissa fuerant inseruit, quo scilicet nunc contra sententiam suam Romani per ipsum Origenis cognoscant mala et ignorent bona [4]. »

C'est surtout en comparant la version de Rufin avec les longs passages dont le texte grec nous a été conservé par la Philocalie que nous pouvons aujourd'hui nous rendre compte de la méthode du traducteur. Encore faut-il remarquer tout de suite que cette comparaison, si utile soit-elle, ne nous

s'agit d'omissions de la part de Pamphile. Mais ces omissions peuvent être des accidents de copiste.

1. P. Koetschau signale (*op. cit.*, p. lxxxvi) 22 cas où le texte de l'Apologie est plus complet que celui du *De principiis*. Habituellement, il ne s'agit que d'un mot ajouté, et parfois d'une modification de détail due à un texte biblique différent.

p. 11,	2 : + et in caelum	p. 140,	2 : + vel
p. 32,	15 : + autem		7 : + unde
p. 36,	3 : + per		9 : + sicut
p. 56,	19 : + est.		10 : + posse
p. 100,	25 : + si	p. 178,	6 : + gestorum suorum
p. 127,	2 : + vel.		17 : + suos
	5 : + in	p. 180,	21 : + eos.

2. Jérôme, *Apol. adv. Ruf.*, I, 7 ; PL., XXIII, 402.

3. Cf. Jérôme, *Epist.* 61, 2 ; PL., XXII, 603 ; éd. Hilberg, t. I, p. 577.

4. Rufin, *Apol. adv. Hieron.*, I, 21 ; PL., XXI, 559.

révélera qu'un aspect de l'activité de Rufin. Les auteurs de la Philocalie en effet ont eu soin de n'introduire dans leur précieux recueil que des textes dont l'orthodoxie était irréprochable, ou pouvait être du moins facilement défendue : les pages relatives au libre arbitre, et celles où il est question de l'Écriture Sainte, de son inspiration et des méthodes d'interprétation. Ni Jérôme [1], ni plus tard Justinien [2], si acharnés pourtant contre Origène, ne trouvent rien à redire à ces pages, si bien que les seuls témoins en présence restent ici pour nous Origène lui-même et Rufin. Au reste, la comparaison n'en sera à certains égards que plus instructive, car elle nous permettra de voir comment se conduisait l'interprète latin, lorsqu'il n'était pas gêné par des considérations doctrinales, et qu'il se bornait à traduire. Il importe toutefois de se rappeler encore que la Philocalie n'est qu'un florilège : même sans en prévenir leurs lecteurs, Basile et Grégoire de Nazianze ont pu interrompre leurs citations ou écourter le texte original. Si parfois la version de Rufin apporte des compléments, soit des membres de phrase, soit même des phrases entières, on ne se hâtera pas de conclure qu'elle brode des motifs nouveaux, car le traducteur a pu se trouver en face d'un texte plus complet que celui que nous possédons. Le soin relatif avec lequel a été accomplie la traduction des deux derniers livres du *De principiis* [3] doit être pour nous un motif de juger en toute prudence les rapports du latin et du grec [4].

Il semble que la meilleure manière de nous rendre compte du travail de Rufin soit de signaler, en prenant pour champ d'étude le début du premier chapitre du III^e^ livre, les différences entre le texte grec et la version latine. Il sera facile ensuite de formuler nos conclusions.

p. 195, 10-13. Talia quaedam de repromissionibus divinis credimus sentienda, cum intellegentiam nostram ad contemplationem aeterni illius et nulla fine claudendi saeculi iaculamur atque ineffabilem eius laetitiam ac beatitudinem contemplamur.

1. Jérôme, *Epist. ad Avit.*, 8 ; PL., xxii 1066, cite 4 fragments du III^e^, livre ; le 4^e^ de ces fragments est omis par la Philocalie ; au livre IV, 3,10; p. 339, 7-10, Koetschau introduit un passage signalé par Jérôme, *Epist. ad Avit.*, 11 ; PL., xxii, 1069 s., mais qui n'a de parallèle ni dans Rufin ni dans la Philocalie.

2. Un seul passage de la Philocalie, *De princ.*, iv, 3, 1 ; p. 323, 5-7 est cité par le florilège qui suit l'épître à Menas. Mais il est cité sans titre, et l'on ne voit pas bien ce que les excerpteurs avaient à lui reprocher.

3. Rufin, *Praefat. ad lib. 3. De princ.*, p. 193, 6 ss.

4. P. Koetschau, *op. cit.*, p. cIII.

Passage ajouté par Rufin, à ce qu'il semble. La Philocalie n'offre rien qui lui corresponde, et par ailleurs le texte grec commence très naturellement par un rappel du kérygme ecclésiastique [1].

p. 195, 6 : προκαλεῖται = 15 s. provocat... et suadet.
ἐπὶ τὸ καλῶς βιοῦν = ad bene beateque vivendum.

Emploi de deux expressions latines pour un seul mot grec ; procédé très fréquent.

p. 196, 2 : ἵνα ταύτης σαφηνισθείσης ἀκριβῶς παρασταθῇ τὸ ζητούμενον. Non traduit par Rufin

p. 196, 3 : τῶν κινουμένων = 16 : omnium quae moventur. [R. a ajouté omnium.
4 : ἔξωθεν μόνον κινεῖται = 17 : extrinsecus accipiunt [R. omet μόνον.
5 : τὰ φορητά = 18 : omnia quae sine vita sunt [R. ajoute omnia, et explique.
ξύλα καὶ λίθοι = ; lapides vel ligna [transposition ; vel au lieu de et.
5 s. : καὶ πᾶσα ἡ ὑπὸ ἕξεως μόνης συνεχομένη ὕλη = 19 s. : quaecumque huiusmodi sunt, quae solo habitu materiae suae vel corporum constant.

A la formule toute stoïcienne employée par O., R. substitue une paraphrase assez inconsistante, tout en gardant bien le sens général.

p. 196, 7 : τὴν ῥύσιν τῶν σωμάτων = 21 : cum per corruptelam corpora dissolvantur.

une paraphrase pour traduire un mot grec.

9 : ἁπαξαπλῶς = : om. R.
ὅσα ὑπὸ φύσεως ἢ ψυχῆς συνέχεται = 23 s. : omnia quae per naturalem vitam vel per animam constant.

Comme précédemment, le sens technique de συνέχεται est mal rendu ; φύσις ne signifie pas naturalis vita.

10 : μέταλλα = 24 s. : metallorum venas.
11 : πηγαί = 26 : fontes aquarum.
13 : τὰ ἄψυχα = 29 : ea quae vivunt quidem non tamen animantia sunt.

Redondances.

1. Voir pourtant supra, p. 42.

p. 197, 1 : φαντασίας ἐγγινομένης ὁρμὴν προκαλουμένης = 196, 30 s. : cum eis fantasia, id est voluntas quaedam vel incitamentum adfuerit, quae ea moveri ad aliquid vel incitari provocaverit.

Paraphrase deRufin. La signification propre du terme ὁρμή lui échappe.

5 : τεταγμένως = 19 : ordinatissime.

Certains mss. de Rufin lisent ornatissime. La comparaison avec le grec permet de choisir la vraie leçon.

7-8 : ἐπὶ τὸ κηροπλαστεῖν = 21 : fingendi favos, ac mella, ut aiunt, aëria congregandi.

Rufin développe, pour le plaisir d'introduire une réminiscence virgilienne (Cf. Géorg., IV, 1).

10 : τὸν κρίνοντα = 26 : iudicare et discernere
ἀποδοκιμάζοντα = 27 : reprobare et abicere.
11 : παραδεχόμενον = : probare atque suscipere.
ἵνα ἄγηται τὸ ζῷον κατ' αὐτάς = : cuius rationis iudicio dirigi et gubernari hominis motus ad vitam probabilem possint.
12 : τοῦ λόγου = 29 : rationis huius quae est in homine.

R. rend assez largement les expressions grecques, qui sont plus serrées.

p. 198, 2, 5 : οὐκ ἀγνοητέον μέντοι — ἐν τοῖς πολεμικοῖς ἵπποις : la traduction est trop large pour qu'on puisse faire une comparaison mot à mot ; mais le sens général est conservé. A peine peut-on en dire autant pour les ll. 9-11 : ἤτοι παρὰ τὰς ἀφορμάς — ἐκτρέποντος de cette même page qui sont rendues de manière très inexacte.

p. 198, 15-199, 1 : διὰ τάχος τὰς πιθανότητας = 199, 15-18 : ita ut etiam verisimilibus quibusdam causis intra cordis nostri tribunalia velut iudici residenti ex utraque parte adhibere videatur assertio, ut causis prius expositis gerundi sententia de rationis iudicio proferatur.

L'image du tribunal du cœur est intéressante ; mais Rufin s'amuse à développer longuement une rapide expression grecque.

p. 199, 3 : αὐτοτελὴς αἰτία γίνεται = 199, 21 : causa ei [perfecta et absoluta] vel necessitas... extitit.

Les mots perfecta et absoluta, qui figurent dans l'édition de Delarue n'ont pas été retrouvés dans les manuscrits consultés par Koetschau, ils traduisent pourtant assez exactement le grec αὐτοτελής.

p. 199, 4-11 : πάντως γὰρ εὐδοκήσας = 199, 21-31 : causa ei — depellunt. — τὴν ἐπιθυμίαν

Traduction inexacte. Certaines expressions employées dans ce passage par Origène sont un peu réalistes [1]. Le style de Rufin au contraire s'élève et prend une allure liturgique. Ce procédé doit être voulu. Le traducteur multiplie les efforts pour ne pas scandaliser ses concitoyens : d'ailleurs n'est-il pas un moine ?

p. 200, 16-201, 2 : πολλάκις ἀρχομένους = 200, 32-201-20 : et hoc interdum evenit — facultatem vitae liberioris indulsit. — ὅσον ἐπὶ τῇ φύσει

Rufin n'a pas compris cette phrase. Origène parle de certains hommes qui ne parviennent à l'ἀκολασία qu'à l'âge mûr, après la période d'inconstance propre à la jeunesse. Rufin au contraire affirme que quelques-uns vivent plus chastes dans leur jeunesse que lorsque ils trouvent à l'âge mûr la liberté d'une vie moins réglée.

p. 201, 7 : τὸ βιῶσαι καλῶς = 201, 15-26 : recte vel minus recte vivere.

7-8 : καὶ αἰτεῖ ἡμᾶς τοῦτο ὁ θεός = 24, 25 : etiam scripturarum auctoritate firmemus.

Traduction très libre. D'une part, Dieu nous demande de bien vivre ; d'autre part Rufin se propose de confirmer par l'autorité des Écritures — qui sont divines — la règle des mœurs.

p. 202, 2-3 : καὶ ἐπὶ τοὺς θλίβοντας — τὴν χεῖρά μου.

Origène cite ici le psaume 80, 14-15. Le début seul de la citation, jusqu'à humiliassem figure dans le texte de Rufin ; les derniers mots, ceux que nous venons d'indiquer, sont omis. Un des mss. de la Philocalie présente la même lacune que Rufin. Toutefois, P. Koetschau ne croit pas possible d'admettre que la fin de la citation ait été introduite par les autres mss. de la Philocalie. Restent alors deux hypothèses : ou bien Rufin n'a pas traduit ces derniers mots ; ou bien ceux-ci ont été omis par négligence dans l'archétype de nos manuscrits latins. Il n'est guère possible de décider [2].

1. Cf. J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, p. 254, note 2.

2. P. Koetschau, *op. cit.*, p. cIII

p. 202, 4 : τοῦ ἀκούειν καί = 17 : [audire et] est omis par les mss. latins, mais introduit dans le texte de Delarue. Est-ce une simple hypothèse ?

10 : αὐτά = 23 : ea, quae utique servare poteramus.

Rufin explique le sens précis du pronom, d'après ce qui précède. C'est une paraphrase inutile.

p. 203, 5 : δίδωσι τὰς ἐπαγγελίας = 21 s. : facientes quæ mandata sunt et percipientes quae promissa sunt.

Toute la phrase est très librement traduite ; le sens général en est pourtant conservé.

p. 204, 22-24 : Alioquin contrarium esset dari nobis mandata, ex quorum vel observatione salvemur vel praevaricatione damnemur, si observandi ea facultas in nobis non est.

Rien ne correspond dans le grec à cette conclusion, et l'on peut y voir une addition de Rufin, qui a éprouvé le besoin de résumer tous les développements précédents.

p. 204, 27 : et secundum pietatis regulam disserentes.

Sans parallèle dans le grec. On peut signaler d'autres cas encore où R. fait ainsi mention de la *regula pietatis* ; ainsi, *De princ.*, III, 5, 3; p. 273, 1 : observantes regulam pietatis [1] ; III, 1, 17 ; p. 228, 20 : sed ut pietatis regulam cautissima adsertione teneamus in eo ; III, 1, 23 ; p. 241, 28 : ex quo magis convenit regulae pietatis ; IV, 3, 14 (26), p. 345, 5 : sensum nostrum regulae pietatis aptare. Ce dernier exemple ne peut être vérifié sur le grec ; dans les autres cas, R. est seul responsable de l'insertion de cette formule, qui lui est familière, et qui présente l'avantage de mettre en relief l'orthodoxie d'Origène [2].

p. 206, 2 : καὶ ἡ πεισμονὴ ἐκ τοῦ καλοῦντος (Cf. *G l.*, V, 8) καὶ οὐκ ἐξ ἡμῶν.

Manque dans R. Il faut remarquer que ces mots interrompent une citation de *Rom.*, IX, 18 ss. qui se présente complète dans R., tandis qu'elle est coupée par leur intercalation dans le grec. Je croirais volontiers que R. a raison ici et représente le texte original [3].

p. 208, 8 : καὶ ταῦτα μὲν πρὸς ἐκείνους = 208, 25-28 : Et haec quidem dicta sint adversum illos qui naturas bonas

1. Le grec manque ici, mais on a le latin de JÉRÔME, *Epist. ad Avit.*,9 ; PL., XXII, 1067 ; éd. HILBERG, t. III, p. 107.

2. Cf. F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, t. II, p. 144.

3. P. KOETSCHAU, *op. cit.*, p. CIII.

vel malas, id est terrenas vel spiritales, commenticiis fabulis introducunt, ex quibus fieri dicunt ut vel salvetur unusquisque vel pereat.

Longue explication de R. qui est décidément un incorrigible bavard.

p. 211, 16-28 : Sed quamvis pluviae beneficio — spinas ac tribulos germinet.

R. introduit ici, pour traduire les lignes 5-10 du grec, une description des travaux du laboureur, dont le mieux qu'on puisse dire, c'est qu'elle n'a pas de correspondant en grec. Ce morceau de littérature, assez banal, a l'intérêt de découvrir un aspect nouveau de la personnalité du traducteur : il sait voir les choses de la campagne, et il ne lui déplaît pas de les décrire.

p. 211, 32-212, 14: ... non tamen unius eiusdemque culturae. Ex quo fit ut uniuscuiusque propositum vel induretur virtutibus et mirabilibus Dei, si incultum est et ferum ac barbarum et semetipso asperius ac spinosius fiat, aut mitescat amplius ac tota mente se in oboedientiam tradat, si purgatum a vitiis fuerit et excultum.

Tout ce passage fait défaut dans le grec. Robinson y voit une addition de R. [1]. P. Koetschau au contraire estime que R. a conservé ici quelques lignes authentiques d'Origène : selon lui les mots : non tamen unius eiusdemque culturae sont nécessaires pour achever la pensée que laisse interrompue la phrase grecque. La terre peut être la même ; mais la culture est différente. La conclusion paraît à l'éditeur tout à fait origéniste de style [2] : tout au moins faut-il reconnaître qu'elle est nécessaire une fois que l'on a opposé à la nature de la terre le travail de culture qui la transforme [3].

p. 212, 15-16 : Verum ad evidentiorem rei probationem superfluum non erit uti etiam alia similitudine.

Transition sans parallèle en grec ; addition de R.

p. 212, 19-22 : non quo virtus eius (solis) aliter in limo, aliter operetur in cera, sed quod limi alia, alia cerae sit qualitas, cum utique secundum naturam unum sit, quia utrumque de terra est.

Addition de R.

p. 213, 4 : τὰ τοιαῦτα = 213, 18 : tropum vero vel figuram sermonis eius qui scriptus est de induratione.

1. ROBINSON, *The Philokalia*, p. XXXIII.
2. P. KOETSCHAU, *op. cit.*, p. CIII s.
3. Cf. supra, p. 42.

10 : πρὸς τόν ἁμαρτάνοντα = 29 : ad eum qui permanebat in peccatis.

Nouveaux exemples de paraphrases.

p. 215, 13-16 : Sic equus — iuvenem reddet ; 17-23 : eos quos correptione — an periculum an gladius ; 26-216, 22 : caelestibusque virtutibus — periculum sui languoris agnovit.

Ces trois morceaux de la même page sont autant d'additions ou de développements de R. Le second renferme deux citations scripturaires, *Hebr.*, XII, 6 et *Rom.*, VIII, 35 qui n'ont aucun parallèle en grec. Au début du troisième, les mots [rationabilibus] caelestibusque virtutibus correspondraient à τὰ λογικὰ καὶ ἑαυτούς : on peut se demander si R. ne lisait pas τὰ λογικὰ καὶ ἐπουρανίους.

p. 216, 10 : πᾶς γὰρ ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν — ὑψωθήσεται = 29 : et adimpleta est in eos illa sententia quae dicit quod omnis qui se exaltat humiliabitur.

La formule qui introduit la citation est propre à R. qui omet par contre la seconde partie de la même citation.

III

Il serait facile, mais, à ce qu'il semble, sans grande utilité, de poursuivre ces citations. Les exemples qui viennent d'être apportés nous renseignent assez sur les méthodes de Rufin, et nous pouvons maintenant grouper les résultats acquis. Il est d'abord évident que Rufin ne s'astreint pas à faire le mot à mot, à traduire d'une manière servile le texte d'Origène. S'il est souvent possible de rapprocher phrase à phrase l'original et la version latine, et même d'indiquer en toute certitude quel terme latin traduit un mot ou une expression grecque, une telle comparaison est le plus habituellement infaisable. Le traducteur s'attache au sens général, il ne vise en aucune manière la littéralité. Au plus devrait-on faire une exception pour ce qui regarde les citations bibliques : très ordinairement les textes cités par Origène sont traduits, et d'autre part le traducteur introduit de son crû peu d'allusions ou de citations scripturaires. De plus Rufin s'astreint à traduire les citations faites par Origène d'après le texte même du *De principiis* au lieu de recourir comme il pourrait le faire, comme il le fait dans d'autres traductions [1], à une version

1. Selon TH. MOMMSEN, les citations scripturaires de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe n'auraient pas été traduites par Rufin, mais celui-ci se serait servi de la version latine sur laquelle il les aurait recopiées (*Eusebius' Kirchengeschichte*, hersg. von E. SCHWARTZ, und TH. MOMMSEN, III. Teil,

latine [1]. Sans doute se rend-il compte de l'importance que présentent ces citations dans la contexture de l'œuvre d'Origène, théologien biblique s'il en fut, et ne veut-il laisser de côté aucun des arguments par lesquels le docteur alexandrin prouvait ses théories.

Une suite naturelle des libertés que Rufin s'accorde à l'égard du texte, c'est que souvent on trouve dans la version latine des mots, des formules, même des phrases entières qui n'ont pas de correspondants dans le grec. Il est quelquefois difficile de préciser si nous avons alors affaire à des additions de Rufin, ou si les éditeurs responsables de la Philocalie ne se sont pas crus autorisés à pratiquer des coupes sombres dans le texte original. Sauf lorsque les questions doctrinales sont en jeu, et cela arrive rarement pour les passages transcrits dans la Philocalie, il faut ordinairement voir dans les compléments le résultat du travail de Rufin. Celui-ci aime les formules claires : il ajoute des introductions au début des paragraphes ; il introduit des résumés ou des conclusions destinés à bien marquer le terme d'arrivée des raisonnements ; il multiplie les formules de transition. Lorsqu'un mot lui paraît obscur, il aime à le traduire par deux synonymes, et ceci est une marque caractéristique de son esprit. On ne peut dire évidemment que tous les redoublements d'expression sont dûs à Rufin : Origène aussi, nous en avons la preuve, avait un style assez redondant et n'hésitait guère à accumuler les mots de sens analogue ; mais Rufin est souvent l'auteur des explications, ou des doublets, qui doivent aider le lecteur à comprendre, dussent-elles le fatiguer par leur longueur [2]. Bien que dans la

p. CCLII). De même pour le texte de l'Épître aux Romains dans la traduction du commentaire d'Origène, Rufin a le plus souvent cité la version latine qu'il avait sous les yeux. Cf. G. BARDY, *Le texte de l'épître aux Romains dans le commentaire d'Origène–Rufin*, dans *Revue Biblique*, t. XXIX, 1920 ; p. 229-241.

1. Cf. G. BARDY, *Les citations bibliques d'Origène dans le De principiis* ; dans *Revue Biblique*, t. XXVIII, 1919, p. 106-135.

2. On doit se rappeler qu'il y a dans tous ces procédés, si imparfaits qu'ils nous semblent, l'application de formules en quelque sorte classiques. M. P. DE LABRIOLLE écrit au sujet des traductions d'ouvrages grecs faites par Cicéron : « Dans ses traités de philosophie et de rhétorique, il eut à lutter avec les formules techniques qu'avaient employées ses modèles. Quand on étudie sa méthode, on constate que s'il essaie parfois de rendre le grec mot par mot (infinitio = ἀπειρία ; anticipatio = πρόληψις ; mulierositas = φιλογύνεια ; etc...), le plus souvent il redouble l'expression latine (intelligentia et ratio = νόησις ; genitorem et effectorem = δημιουργόν ; fluens et tractus = εἰρομένη [λέξις]) ; ou bien il a recours à quelque ample périphrase d'une irréprochable continuité (qui animo cernuntur et ratione intelleguntur animantes = τὰ νοητὰ ζῷα ; quod est ad cultum deorum aptissimum = τὸ θεοσεβέστατον ; genus quod in laudandis aut vitu-

préface du livre III, il déclare avoir supprimé quelques longueurs *brevitatis causa*, il est plutôt à ranger dans la catégorie de ceux qui croient n'en avoir jamais assez dit. Dans l'ensemble sa traduction laisse l'impression d'être plutôt longue et de ressembler trop souvent à une paraphrase.

Mais ce n'est pas une paraphrase inexacte. Le sens général du texte grec est correctement rendu. Telle est l'opinion des meilleurs juges, de Delarue par exemple, qui écrit : « Verum praeterquam quod rufinianae interpretationes ne tertiam quidem origenianorum operum partem hodie constituunt, paucula additamenta quae in illa de suo contulit Rufinus, nullibi (si modo forte aliquot de Trinitate loca exceperis) veram Origenis mentem adulterant, sed eo tantum consilio inserta sunt ut ea magis explanaretur. Ubique Origenes agnoscitur, et vix quidquam reperitur quod ex aliorum quae in graecis operibus exstant locorum collatione aut Origenis esse aut iuxta Origenis mentem scriptum esse non demonstraretur. Huc adde quod ex duobus librorum περὶ ἀρχῶν capitibus quorum habemus etiam nunc archetypum graecum, liquet Rufini interpretationem, si minus haberi accurata debeat, at certe reici non posse tanquam ab Origenis mente alienam [1]. » Même ceux qui sont le moins favorables à Rufin portent un jugement semblable : « Un fait reste acquis, dit J. Brochet, c'est que son œuvre (celle de Rufin), en dépit des modifications de détail, est la traduction large, mais exacte dans l'ensemble et pour les points essentiels, des *Principes*... La pensée de l'auteur des *Principes* est restée en fin de compte si entière et si présente à travers sa traduction que l'on a pu non sans raison fonder sur elle toute une étude de la philosophie d'Origène [2]. »

Ce qui déroute le plus complètement Rufin dans l'œuvre d'Origène, c'est la philosophie : les termes techniques sont trop souvent traduits d'une manière approximative, et la

perandis hominibus ponitur = ἐπιδεικτικὸν γένος ; etc...) De telles redondances étaient conformes à son tour coutumier de style, et peut-être y voyait-il un moyen de démontrer sa thèse favorite et un peu paradoxale sur la richesse de la *verborum copia* latine (*Histoire de la littérature latine chrétienne*, p. 68).» Sur les méthodes de Cicéron, on trouvera de nombreux exemples dans V. Clavel, *De M. Tullio Cicerone Graecorum interprete*, Paris, 1868 ; Atzert, *De Cicerone interprete Graecorum*, Göttingen, 1908. Il est intéressant de constater que la plupart des traits que nous relevons chez Rufin ont été également notés chez Cicéron. Celui qui se défendait si fort d'être capable de bien écrire le latin après son long séjour en Orient n'était pas aussi ignorant des règles de la rhétorique qu'il voulait le faire croire.

1. C. Delarue, *In Origen. De princ. praefat.* ; PG., XI, 18.

2. J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*, p. 199.

version latine leur fait perdre leur signification précise. Nous avons souvent rencontré, dans les citations qui précèdent, des exemples sur lesquels peut s'appuyer cette conclusion. Aux mots du vocabulaire stoïcien dont est rempli ce premier chapitre du III^e livre sur le libre arbitre, Rufin ne comprend pas grand chose. Ses paraphrases, même lorsqu'elles rendent le sens général d'une formule laissent difficilement entrevoir la vraie valeur de cette formule, et la philosophie à laquelle elle est empruntée. Sans doute les lecteurs de Rufin ne devaient pas être plus compétents que lui. La science encyclopédique d'un Origène les déroutait ; et pour eux aussi, pour leur rendre accessible l'érudition quelque peu tumultueuse du *De principiis*, il était indispensable de simplifier, de clarifier, d'expliquer.

Rufin d'ailleurs se rend compte de la nécessité où il est d'expliquer à ses compatriotes les mots difficiles, et de la pauvreté du vocabulaire latin. Il lui arrive parfois de conserver le terme grec, et de le traduire ou de l'interpréter de son mieux. Nous citerons, par manière d'exemple, les cas suivants :

ἄγων : unde et agones quosdam atque certamina, omnis haec habet vita mortalium (*De princ.*, I, 6, 3 ; p. 83, 25 s.)

ἀντιχθών : meminit sane Clemens apostolorum discipulus etiam eorum quod ἀντιχθόνας Graeci nominarunt atque alias partes orbis terrae ad quas neque nostrorum quisquam[1] accedere potest (II, 3, 6 ; p. 121, 13 s.).

ἀπόρροια : vapor est enim, inquit (*Sap. Salom.*, VII, 25) virtutis Dei et ἀπόρροια, id est manatio, gloriae omnipotentis purissima (I, 2, 5 ; p. 33, 20 ; cf. I, 2, 9 ; p. 39, 14 ; I, 2, 10 ; p. 41, 8).

ἀποστάτης : quod autem apostata sit iste, id est refuga, etiam Dominus in Job ita dicit: Adduces autem in hamo draconem apostatam (*Job.*, XL, 20) [2], id est refugam (I, 5, 5 ; p. 77, 15).

ἀρχή : libros eius... περὶ ἀρχῶν quod vel de principiis vel de principatibus dici potest (*Rufini praefat.*, 3 ; p. 5, 5-6). Ailleurs on lit de même : ... utrum etiam ipsa inter principatus haberi conveniat, pro eo quod dicuntur in ἀρχάς, id est in principatum diei facta vel noctis (I, 7, 2 ; p. 86, 26).

ἀσώματος : appellatio autem ἀσωμάτου, id est incorporei, non solum apud multos alios, verum etiam apud nostras scripturas

1. Nostrorum quisquam signifie évidemment un homme quelconque. Lorsque Lactance *Div. Instit.*, I, 5, écrit : nostrorum primus Maro, il veut dire le premier des Latins. Le pronom possessif doit être interprété selon le contexte.

2. Le texte de *Job*, XL, 20, selon les 3 mss. S A B cités pour ce passage dans l'édition de SWETE porte simplement ἄξεις δὲ δράκοντα ἐν ἀγκίστρῳ. Je ne sais d'où vient le mot apostata dans Rufin (ou dans Origène).

inusitata est et incognita (I, praef., 8 ; p. 14, 15 ; cf. I, praef., 8 ; p. 15, 5 ; I, praef., 9 ; p. 15, 20 ; II, 3, 6 ; p. 124, 22 ; IV, 3, 15, p. 347, 12).

δύναμις : hanc ergo beatam et ἀρχικήν, id est principatum omnium gerentem [δύναμιν] dicimus trinitatem. Hic est bonus Deus et benignus omnium pater, simul et εὐεργετικὴ δύναμις et δημιουργική, id est bene faciendi virtus et creandi ac providendi (I, 4, 3 ; p. 65, 9).

ἐνέργεια : sed et speculum immaculatum ἐνεργείας, id est inoperationis Dei esse sapientia nominatur (I, 2, 12 ; p. 45, 10 s.).

ἐνεργούμενος : hi, quos vulgo energumenos vocant, quos amentes et insanos videmus [1] (III, 3, 4 ; p. 260, 20).

καταβολή : dicentes καταβολὴν mundi ; quod latine satis improprie translatum constitutionem mundi dixerunt ; καταβολή vero in graeco magis deicere significat, id est deorsum iacere, quod latine improprie, ut diximus, constitutionem mundi interpretati sunt (III, 5, 4 ; p. 274, 1-4) [2].

κόσμος : quod enim latine mundum dicimus graece κόσμος appellatur ; κόσμος autem non solum mundum sed et ornamentum significat. Denique in Isaia, ubi ad principes filias Sion increpationis sermo dirigitur, et dicit : Pro ornamento capitis aurei calvitium habebis propter opera tua, ornamentum ibi eo nomine quo mundum appellavit, id est κόσμον (II, 3, 6 ; p. 121, 4 ss.).

μονάς : ... sed ut sit (Deus) ex omni parte μονάς, et ut ita dicam ἑνάς, et mens ac fons ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est (I, 1, 6 ; p. 21, 12 ss.).

παράκλησις : paracletus vero quod dicitur Spiritus Sanctus a consolatione dicitur (παράκλησις enim latine consolatio appellatur) (II, 7, 4 ; p. 151, 12 s.). Un peu plus bas, Rufin complète son explication : videtur enim de salvatore paracletus dici deprecator : utrumque enim significat in graeco paracletus et consolator et deprecator (*id. ibid.*, p. 151, 27 s.).

σφαῖρα : mansiones quas Graeci quidem σφαίρας id est globos appellaverunt (II, 11, 6 ; p. 190, 12).

1. On peut noter que, pour le traducteur, energumenus est déjà un mot passé dans la langue courante du peuple chrétien.

2. Ce terme de καταβολή devait être spécialement difficile à traduire. L'auteur inconnu de l'ancienne version latine des Commentaires d'Origène sur saint Matthieu écrit : « Quod in latino habet : a constitutione mundi, in graeco sic habet : a depositione mundi et secundum graecum sermonem exponit quae secundum latinum non conveniebat exponere (*In Matth. commentar. ser.* 71 ; PG., XIII, 1713 C. » Dans l'Apologie, Rufin s'explique lui-même sur sa traduction : « Non idipsum autem καταβολή quod constitutio sonat. Unde et nos propter paupertatem linguae et rerum novitatem et sicut quidam ait quod graecorum et sermo latior et lingua felicior sit, conabimur non tam verbo ex verbo transferre, quod impossibile est, quam vim verbi quodam explicare circuitu (*Apol. adv. Hieron.*, I, 25 ; PL., XXI, 563 C). »

ὕλη : quae quatuor qualitates ὕλη, id est materiae, insertae (II, 1, 4 ; p. 110, 2 ; cf. IV, 4, 6 ; p. 356, 24).

ὑπόστασις : ne forte ipsa ὑπόστασις, id est substantia, eius corporeum aliquid habeat (I, 2, 2 ; p. 28, 20).

φανταστική : definitur namque anima hoc modo quia sit substantia φανταστική et ὁρμητική, quod latine, licet non tam proprie explanetur, dici tamen potest sensibilis et mobilis (II, 8, 1 ; p. 152, 19) [1].

ψυχή : requirendum est ne forte et nomen animae, quod graece dicitur ψυχή, a refrigescendo de statu diviniore ac meliore dictum sit et translatum inde quod ex calore illo naturali et divino refrixisse videatur (II, 8, 3 ; p. 157, 14 ss.).

Toutes ces explications ne sont pas également intéressantes. Il est curieux qu'elles se rencontrent surtout dans les deux premiers livres, c'est-à-dire ceux qui ont été traduits le plus rapidement. Ce sont aussi, en un certain sens, les plus techniques ; mais les expressions philosophiques ne manquent pas dans le premier chapitre du livre III qui est consacré à la liberté. Il semblerait qu'au début de son travail, Rufin, se sentant d'ailleurs plus pressé, se fût contenté de transcrire les mots difficiles, quitte à en donner une explication brève ; tandis que plus tard il substitue à cette méthode un peu simpliste des paraphrases plus développées.

IV

On a dit déjà que Rufin se contentait d'une traduction approximative et ne faisait pas un mot à mot rigoureux. On doit ajouter maintenant que, même dans les cas où il s'efforce de serrer le texte de plus près, il lui arrive souvent de proposer deux, trois, ou quatre versions différentes d'un même texte. Cette remarque s'applique avant tout aux citations scripturaires. Selon les vraisemblances, Origène lui-même citait habituellement le même verset sous une forme unique : on peut d'ailleurs faire la preuve pour les passages conservés dans la Philocalie. Rufin au contraire modifie sa traduction ; à quelques pages, ou même à quelques lignes d'intervalle, il reprend un unique passage en changeant les termes. Ainsi *Matth.*, V, 4 est cité une première fois p. 125, 17 : terra — quam mansueti et mites haereditate percipient ; et un peu plus loin, p. 126, 10 : beati mansueti quia ipsi haereditate

1. On trouve une définition analogue dans PHILON, *Leg. allegor.*, II 7, 23 (M. 71) : ψυχὴ δέ ἐστι φύσις προσειληφυῖα φαντασίαν καὶ ὁρμήν.

possidebunt terram [1]. *Rom.*, II, 4-5 apparaît de même p. 213, 29 sous la forme : an divitias bonitatis eius ac patientiae et longanimitatis contemnis, ignorans quia benignitas Dei ad paenitentiam te adducit ? Or la citation est précédée et suivie de considérations qui la commentent et où reviennent les expressions scripturaires. Le terme χρηστότητος (p. 213, 11) est traduit par bonitatis (l. 29) ; χρηστότητα (l. 6) par patientiam ; χρηστότητος (p. 214, 9) par benignitatis. Μακροθυμίας (p. 213, 12) est rendu par longanimitatis (l. 30), mais μακροθυμίαν (l. 6) par mansuetudinem (l. 21). Plus curieux encore est le traitement infligé à *Gal.*, V, 17.

III, 2, 3 ; p. 248, 22 caro concupiscit adversus spiritum.	III, 4, 2 ; p. 265, 8. carnem repugnare adversum spiritum.	III, 4, 3 ; p. 268, 6. pugnare spiritum adversum carnem.	III, 4, 4 ; p. 269, 24 impugnare dicitur carnem.
III, 4, 2 ; p. 265, 2. — id —	id. ; p. 265, 19. repugnat adversum spiritum.	III, 4, 4 ; p. 269, 7. caro adversum spiritum pugnat.	
III, 4, 4 ; p. 269, 32. — id —	id. ; p. 266, 20. si caro repugnat.	id. ; p. 269, 19. caro pugnat adversum spiritum.	

La seule page 269 offre ainsi trois traductions : concupiscit, pugnat, impugnare, d'un seul terme grec, et l'ordre des mots présente toutes les combinaisons possibles du point de vue grammatical. Citons encore quelques cas analogues : ainsi *Ephes.*, VI, 12.

III, 2, 1 ; p. 246, 17. luctamen esse sanctis non adversum carnem et sanguinem.	III, 2, 3 ; p. 248, 26. conluctatio adversum carnem et sanguinem.	III, 2, 4 ; p. 252, 19. certamen est adversus principatus et potestates.
III, 2, 5 ; p. 254, 8. luctamen adversum principatus.	III, 2, 4 ; p. 252, 14. non est nobis conluctatio adversus carnem.	

Dans une autre traduction, Rufin trouve encore une nouvelle formule, car il écrit, *In Genes. hom.* IX, 2 ; éd. BAEHRENS, p. 91,

1. Saint Jérôme s'est grandement moqué de cette traduction qu'il trouve prétentieuse : « Sed homo graecus videtur mihi seipsum interpretari voluisse, et pro eo quod apud eos κληρονομήσουσιν, et apud nos uno verbo dici potest haereditabunt, compositius et ornatius dixisse haereditate potientur. Istius modi nugis et acyrologiis omnis eius scatet oratio (*Apol. adv. Ruf.*, II, 6 ; PL., XXIII, 428 C). » On notera toutefois qu'Augustin lit également : Beati mites quoniam ipsi haereditate possidebunt terram (*De sermone Dom. in monte*, I, 4 ; PL., XXXIV, 1232 A.).

II: lucta est, non adversum carnem et sanguinem, sed adversus principatus et potestates et mundi huius rectores.

De même *Hebr.*, VIII, 5.

II, 6, 7; p. 147, 4. similitudini et umbrae deserviunt caelestium.	III, 6, 8; p. 290, 2. exemplario et umbrae des. caelest.	IV, 2, 6 (13) ; p. 317, 27. exemplari et umbrae des. caelest. IV, 3, 12 (24) ; p. 341, 23. umbrae et exemplari des. caelest.	IV, 2, 6 (13) ; p. 315, 33 caelestium exemplaribus et umbrae deserviunt.

Pour deux de ces passages, p. 315, 15 et 317, 12 le texte grec est conservé ; il porte chaque fois les mots ὑποδείγματι καὶ σκίᾳ.

Nous noterons enfin *I Cor.*, II, 8.

III, 3, 1 ; p. 256, 12. Si enim cognovissent, nunquam dominum maiestatis crucifixissent.	III, 3, 2 ; p. 258, 10. dominum gloriae crucifixerunt.	id. ibid. ; p. 258, 13. Si enim cognovissent, nunquam dominum maiestatis crucifixissent.

L'alternance des mots maiestatis et gloriae est remarquable. Origène écrivait partout le même terme δόξης. Cf. par exemple *in Jerem. hom.* XVIII ; éd. KLOSTERMANN, p. 162, 17 ; *in Lament.*, frag. 107 ; *id.*, p. 273, 24.

Dans d'autres cas, on trouve deux mots latins pour rendre un unique mot grec ; nous savons déjà que Rufin est coutumier du fait ; mais il étonne lorsqu'il s'agit de citations scripturaires : ainsi *Matth.*, V, 4 est cité (II, 3, 6 ; p. 123, 10) : (terra quam salvator in evangelio) mansuetis et mitibus repromittit ; et Rufin tient à cette traduction, car il reprend ailleurs (II, 3, 7 ; p. 125, 17) : terra... quam mansueti et mites haereditate percipient [1]. Pour le verset *Phil.*, I, 23 (I, 7, 5 ; p. 93, 15), nous lisons la formule : optarem enim resolvi vel redire, et esse cum Christo [2].

Il est assez difficile d'interpréter correctement ces faits [3]. P Koetschau veut y voir la preuve de la négligence du tra-

1. Ailleurs, II, 3, 7 ; p. 126, 10, et III, 6, 8 ; p. 289, 31, le mot mansueti est employé seul comme définitivement préféré. Cf. *in Psalm.* XXXV, hom. II. 4 (PG., XII, 1332 D.), la traduction latine parle de cette « terra quam Salvator... repromisit mansuetis. » *Id.*, 6 ; PG., XII, 1334 B.

2. Plus loin, II, 11, 5 ; p. 188, 1, un troisième terme apparaît seul : coarctor autem e duobus, desiderium habens dissolvi et esse cum Christo.

3. On trouvera d'autres exemples dans mon article déjà cité, sur *Les citations bibliques d'Origène dans le De principiis*, dans *Revue Biblique*, 1919, p. 123-128.

ducteur, qui travaillait rapidement et ne se souvenait plus à quelques pages ou même à quelques lignes de distance, d'avoir déjà eu affaire au même texte [1]. Ne pourrait-on pas dire aussi bien que Rufin aimait varier ses formules et ne se souciait pas de reproduire mot à mot des phrases qu'il venait d'écrire ? Sans doute, lorsqu'il s'agit de passages scripturaires, la littéralité semble devoir être de règle. Rufin cependant, qui ne se servait pas d'une version latine, qui retraduisait d'après le texte d'Origène, n'était-il pas préoccupé de rendre exactement ce texte, même dans ses nuances ; et n'est-ce pas ainsi que l'on pourrait expliquer les doublets, et même les triples ou quadruples traductions que nous avons rencontrées ? Au reste, de telles questions ont toujours quelque chose d'un peu artificiel, car nul ne peut se mettre à la place de Rufin et recommencer son œuvre. Le mieux est encore de constater les faits, et de chercher seulement à se rendre compte de la valeur générale de la traduction.

V

Si ignorant que se déclare le traducteur des subtilités de la langue latine [2], il ne faudrait pas prendre ses protestations à la lettre, et se refuser à reconnaître dans la version du *De principiis*, les marques d'un esprit cultivé. Nous ne pouvons entreprendre ici une étude de détail qui mènerait trop loin, et serait étrangère à notre sujet ; du moins grouperons-nous quelques remarques par où l'on verra certaines préoccupations littéraires de Rufin.

Des auteurs classiques, l'un de ceux que Rufin paraît le mieux connaître est Virgile. On a relevé tout le long de la traduction du *De principiis* plusieurs allusions à l'œuvre du grand poète ; et cela n'est pas sans étonner quelque peu, si l'on songe combien sont différents l'ouvrage théologique, austère et complexe, qu'il s'agissait de rendre en latin, et les écrits de Virgile. Voici les principaux exemples de ces allusions. A l'Énéide d'abord sont empruntées certaines expressions :

Aen., IV, 404 s. It nigrum campis agmen, praedamque per herbas.
Convectant calle angusto

1. P. Koetschau, *op. cit.*, p. CXXX ; cf. p. CXXXV s.
2. Rufin, *Apol. adv. Hieron.*, I, 11 ; PL., XXI, 549 A.

= *De princ.*, IV, 2, 9 ; p. 321, 31 : eminentioris tramitis per angusti callis ingressum immensam divinae scientiae latitudinem pandat.

Aen., VI, 739 s. Ergo exercentur poenis, veterumque malorum
Supplicia expendunt...

= III, 5, 4 ; p. 275, 21 : talem vero ac tantum factum esse putandum est mundum, qui vel omnes eas animas quae in hoc mundo statutae sunt exerceri caperet...

Aen., VII, 725 ss. Mille rapit populos ; vertunt felicia Baccho
Massica qui rastris, et quos de collibus altis
Aurunci misere patres.

= III, 1, 10 ; p. 211, 19 ss. : Qui cum possent frequenti aratro terram scindere et rastris gravibus torpentes glebas vertere et omnes inutiles radices noxii graminis amputare atque succidere, cunctisque quibus cultus ille deposcit laboribus ac studiis purgata excultaque novalia venturis imbribus praeparare, hoc quidem facere neglexerunt...

Tout ce passage est plein de réminiscences virgiliennes. On peut encore le rapprocher de

Eglog., I, 70 : Impius haec tam culta novalia miles habebit !

Georg., I, 94 : Multum adeo rastris glebas qui frangit inertes,
Vimineasque trahit crates, iuvat arva.

Georg., III, 160 s. : Aut aris servare sacros, aut scindere terram
Et campum horrentem fractis invertere [glebis.

Si Rufin ne copie nulle part un vers de son modèle, les expressions qu'il emploie ne laissent aucun doute à l'esprit : ce sont bien les descriptions de Virgile qui sont les sources immédiates de son style, et, dans une large mesure, de sa pensée, dans tout ce passage, où Origène est presque oublié.

Aen., XI, 714 : Quadrupedemque citum ferrata calce fatigat
= III, 1, 12 ; p. 215, 13 s. : Sic equus si non assidui sessoris ferratam patitur calcem et frenis ora serratis obteritur, indurescit.

Aen., XII, 427 : Non haec humanis opibus, non arte magistra
= IV, 1, 2 ; p. 295, 20 : Ex quo dubium non est non haec humanis viribus aut opibus agi [1].

Aux Géorgiques sont dues les réminiscences suivantes :

Georg., II, 263 : Id venti curant gelidaeque pruinae.

= IV, 3, 3 ; p. 327, 24 : ubi acerrima hiems gelidis exasperatur pruinis.

1. Cf. encore *Aen*, VII, 728 : lucentemque globum lunae...
= II, 3, 6 ; p. 122-22 : unde quidam volunt globum lunae vel solis ceterorumque astrorum...

Georg., II, 490 : Felix qui potuit rerum cognoscere causas.
= II, II, 1 ; p. 183, 25 : erga huiuscemodi studia omnem sui declinabit industriam, quo possit inquisita veritate rerum causas rationemque cognoscere.

Georg., IV, 1 : Protinus aerii mellis caelestia dona
Exsequar.
= III, 1, 3 ; p. 197, 22 : sicut et apis fingendi favos ac mella, ut aiunt, aeria congregandi.

Dans ce dernier exemple, les mots *ut aiunt* sont caractéristiques, et montrent bien que Rufin entend se rapporter à une formule classique.

Un autre trait à relever dans la traduction de Rufin, c'est l'emploi de certaines expressions courantes dans la langue liturgique, et aussi de certains procédés rythmiques qui annoncent — ou qui rappellent — ceux des oraisons des sacramentaires.

Rufin écrit par exemple, I, 6, 2 ; p. 82, 2 : « Quorum adiutorio usi et institutionibus ac disciplinis salutaribus reformati. » On pense immédiatement à la prière qui précède la récitation du *Pater* dans le canon de la messe romaine : « Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati [1] » ; ou bien à l'oraison de la seconde férie de la 1re semaine du carême : « Mentes nostras caelestibus instrue disciplinis [2] » ; ou à une des *aliae orationes de adventu* : « Intenti caelestibus disciplinis [3]. » Ailleurs, et de la même manière, nous lisons, II, 7, 3 ; p. 250, 23 : « Sancti spiritus institutionibus eruditi », que l'on peut rapprocher encore de la *benedictio ad sponsas velandas* : « Doctrinis caelestibus erudita... [4] » ; et aussi III, 1, 4 ; p. 199, 26 : « In divinis institutionibus eruditi [5]. »

Une autre expression à relever est la suivante, II, 7, 4 ; p. 151, 15 : « Cognitis ineffabilibus sacramentis. » On retrouve la même formule dans la collecte de la 6e férie pour la quatrième semaine de carême : « Deus qui ineffabilibus mundum reno-

1. *Sacramentar. Gregorian.*, I, 31 ; éd. Lietzmann, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, Munster, 1921 ; p. 4. — Cf. un article du *Berliner Philolog. Wochenschrift*, 1909, No 25, col. 780.

2. *Sacram. Gregor.*, 39, 1 ; éd. Lietzmann, p. 27.

3. *Sacram. Gregor.*, 193, 4 ; éd. Lietzmann, p. 107.

4. *Sacram. Gregor.*, 200, 10 ; éd. Lietzmann, p. 112.

5. Cf. Priscillien, *Tract. IV* ; éd. Schepss, p. 57 : divinae institutionis praecepta servare. Sur l'emploi, très fréquent, du terme *institutio* dans la littérature tant profane que chrétienne, voir les remarques de P. Batiffol, *Le canon de la messe romaine a-t-il Firmicus Maternus comme auteur*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, t. II (1922), p. 122.

vas sacramentis[1] » ; et dans une des *orationes paschales* : « Imple pietatis tuae ineffabile sacramentum [2]. »

Ailleurs ce sont des phrases entières dont l'allure a celle des prières officielles. Ainsi, II, 9, 4 ; p. 167, 34 : « Nisi ipsum verbum ac sapientiam et iustitiam, qui est unigenitus Filius Dei, prostrati ac supplices depraecemur, qui per gratiam suam sensibus se nostris infundens obscura inluminare, clausa patefacere, pandere dignetur arcana ; si tamen inveniamur tam digne vel petere vel quaerere vel pulsare ; ut vel petentes accipere mereamur, vel quaerentes invenire, vel pulsantibus iubeatur aperiri. » Les mots prostrati ac supplices depraecemur ont leur parallèle dans les prières du canon de la messe : « Supplices rogamus et petimus [3] » ; et un peu plus bas : « Supplices te rogamus [4] » ; et parmi les oraisons du vendredi saint, il y en a une qui demande : « Cunctis mundum purget erroribus, morbos auferat, famem depellat, aperiat carceres, vincula dissolvat, peregrinantibus reditum, infirmantibus sanitatem, navigantibus portum salutis indulgeat [5]. » Mais de telles formules se rencontrent aussi dans la littérature : qu'on relise par exemple ce passage de l'*Ad Donatum* de saint Cyprien : « Postquam caelitus spiritu hausto in novum me hominem nativitas secunda reparavit, mirum in modum protinus confirmare se dubia, patere clausa, lucere tenebrosa, facultatem dare quod prius difficile videbatur, geri posse quod impossibile putabatur, ut esset agnoscere terrenum fuisse quod prius carnaliter natum delictis obnoxium viveret, Dei esse coepisse quod iam Spiritus Sanctus animaret [6]. » Ou encore la *benedictio super fideles* de l'Espagnol Priscillien : « Sancte Pater, omnipotens Deus, qui... insensibilibus sensibilitatem, tenebrosis visum, brutis odoratum, sonum duris et obduratis distribueres auditum... si sublimaret erecta, divexa vergeret, praessa plenaret, aperiret campestria, silvarum tegeret occulta [7]... »

D'autres passages doivent être cités : celui-ci par exemple, II, 9, 4 ; p. 168, 5 ss : « Non ergo freti nostro ingenio sed ipsius sapientiae auxilio, quae fecit universa, et iustitiae eius quam

1. *Sacram. Gregor.*, 64, 1 ; éd. LIETZMANN, p. 38.
2. *Sacram. Gregor.*, 96, 12 ; éd. LIETZMANN, p. 62.
3. *Sacram. Gregor.*, 1, 19 ; éd. LIETZMANN, p. 2.
4. *Sacram. Gregor.*, 1, 27 ; éd. LIETZMANN, p. 3.
5. *Sacram. Gregor.*, 79, 11 ; éd. LIETZMANN, p. 48.
6. CYPRIEN, *Ad Donat.*, 4 ; éd. HARTEL, p. 6.
7. PRISCILLIEN, *Tract.* XI ; éd. SCHEPSS, p. 103-105.

inesse creaturis omnibus credimus, interim etiam si adserere non valemus, ipsius tamen confisi misericordia inquirere perscrutarique temptabimus quomodo ista tanta varietas mundi atque diversitas iustitiae ratione constare videatur. » D'une telle formule, toutes les expressions se retrouvent dans les oraisons de la liturgie, et la marche de la phrase est merveilleusement rythmée.

Notons enfin III, 1, 4 ; p. 199, 22, les lignes suivantes : « ... cum possit utique statuti sui memor libidinis incitamenta refrenare et incitantis inlecebrae delectamenta austerioribus virtutis increpationibus cohercere, ut omni luxuriae sensu fugato propositi firmitas et constantia perseveret. » On rapprochera cette finale de la postcommunion de la 3e férie *in albis* : « ... ut paschalis perceptio sacramenti continua in nostris mentibus perseveret [1]. »

On se gardera d'exagérer la portée de ces parallélismes. « Il est sûr que la liturgie latine au IVe siècle a aimé et pratiqué les élégances verbales... (mais) il n'y a pas lieu de faire de ces élégances (lorsqu'on les rencontre chez des écrivains chrétiens) autant de réminiscences liturgiques [2]. » Et nous n'avons pas prétendu affirmer que Rufin avait eu sous les yeux ou dans l'esprit les formules d'un ancien sacramentaire lorsqu'il rédigeait la traduction du *De principiis*. Mais il était intéressant de noter chez lui, ce parallélisme achevé, cette symétrie des expressions, ce rythme harmonieux, qui devait avoir sa perfection dans les oraisons de la liturgie romaine.

D'autres perspectives encore nous sont ouvertes par des formules telles que celles-ci : I, 3, 7 ; p. 60, 1-2 : « Porro autem nihil in Trinitate maius minusve dicendum est ; » II, 2, 1 ; p. 111, 31 : « Nihil in his anterius posteriusve intellegi potest. » On se rappelle aussitôt les expressions du symbole de saint Athanase : « Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales. » Il n'est pas impossible que, dans le *De principiis* ces formules soient des interpolations de Rufin, et qu'il faille renoncer à chercher derrière elles un texte origénien [3]. Leur caractère stéréotypé laisserait volontiers croire que Rufin lui-même les a déjà trouvées toutes faites. Si malgré tant de recherches l'origine du symbole d'Athanase

1. *Sacram. Gregor.*, 90, 3 ; éd. LIETZMANN, p. 57.

2. P. BATIFFOL, *art. cit.*, p. 121.

3. Cf. K. F. SCHNITZER, *Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft*, p. 49, Anm. ; J. DENIS, *De la philosophie d'Origène*, p. 431, note 1.

reste encore une énigme, n'est-il pas utile de relever, un peu au hasard des trouvailles, les expressions isolées qui devaient un jour — et sûrement bien après la fin du IVe siècle — être groupées dans cette puissante profession de foi ?

Si l'on avait en vue une étude de la langue et du style de Rufin, il faudrait multiplier les remarques du genre de celles que nous venons de faire. Au terme d'une telle recherche, il est probable que Rufin ne nous apparaîtrait pas comme un grand écrivain ; mais on verrait tout de même qu'il est injuste de lui refuser quelque talent. Sa langue est celle de son temps, incorrecte souvent si on la juge par rapport aux règles de la grammaire classique ; mais ses contemporains ne parlaient ni n'écrivaient autrement que lui. Certains manuscrits récents de ses ouvrages, ou même les éditeurs — et M. Koetschau a quelquefois cédé à la tentation — ont cherché à corriger des formes ou des expressions qui étaient courantes à la fin du IVe siècle, mais qu'ils ont voulu juger d'après leurs souvenirs sur Cicéron ou sur César [1]. On doit se garder d'agir de la sorte. Comparé à saint Jérôme, Rufin est très petit : il n'a pas les mêmes dons d'intelligence toujours en éveil, et il n'a pas non plus la même culture classique. Mais il sait écrire correctement. Il dit ce qu'il veut dire. De la part d'un traducteur, on n'a guère autre chose à exiger.

Ici, ce n'est que le traducteur que nous avons en vue. Les remarques de critique littéraire qui viennent d'être faites n'ont, dans le plan de notre étude, d'autre but que de nous aider à mieux apprécier la valeur de la version latine du *De*

1. W. A. Baehrens, *Überlieferung und Textgeschichte der lateinisch erhaltenen Origeneshomilien zum Alten Testament* (TU., XLII, 1) Leipzig, 1916, p. 132, note 2, signale des corrections arbitraires introduites par Koetschau, ou acceptées par lui, dans le texte du *De principiis*. Voici quelques cas que je relève :

I, 2, 10 ; p. 43, 8 : per sapientiam enim quae est Christus : quae est la leçon de Merlin, Delarue, Koetschau ; les mss. portent qui qu'il faut conserver ; c'est une attraction.

II, 6, 4 ; p. 144, 5 : ipsius verbi Dei in ea substantialis inerat plenitudo. Baehrens estime que l'on doit supprimer la préposition in, selon l'usage habituel de Rufin.

II, 7, 2 ; p. 149, 13 : ea quae in prophetis scripta sunt... pauci tunc [intellegebant]. Ce dernier mot est ajouté par Koetschau. Addition inutile ; l'accusatif ea est écrit par attraction avec quae, pour in eis.

II, 9, 8 ; p. 172, 1 : per ea loca quibus digni sunt : quibus est la leçon de Merlin, Delarue, Koetschau ; les mss. ont quae qu'il faut garder ; c'est une attractio inversa. Noter d'ailleurs que digni sunt a le sens de merentur.

III, 2, 2 ; p. 247, 27 : vel [in] disputationem incidimus : in est ajouté par Delarue et Koetschau. Addition inutile, car l'accusatif est fréquent après incidere.

principiis. Il est bien certain que les allusions à Virgile, que les phrases écrites en style rythmé et presque liturgique, appartiennent à Rufin seul et qu'elles impriment le sceau de sa personnalité sur sa traduction de l'œuvre origénienne. Si littérale qu'on la suppose, une traduction laisse toujours entrevoir quelque chose du traducteur : même le mot à mot est autre chose qu'une opération mécanique, et le même texte original est rendu de manières différentes par tous ceux qui essaient de le transposer en une langue étrangère.

Rufin ne s'attachait pas à faire le mot à mot d'Origène : il le déclare lui-même avec une grande franchise. Il cherchait avant tout à exprimer le sens général de son œuvre. Dans les chapitres des livres III et IV pour lesquels une comparaison est possible avec le texte grec, nous avons vu que l'œuvre de Rufin est loin d'être méprisable. C'est une traduction exacte, comme on peut l'attendre d'un homme qui n'est pas simplement un scribe. On y trouve des réminiscences classiques, on y rencontre des phrases écrites avec élégance. Mais c'est vraiment la pensée d'Origène qui est livrée au lecteur latin. Une attention spéciale est accordée aux citations bibliques qui occupent tant de place dans l'argumentation du docteur alexandrin : ces citations sont directement traduites du grec, et le plus souvent elles le sont de manière très littérale. Si certains passages sont largement rendus, si même un critique pointilleux peut découvrir çà et là des contresens, ces détails n'affectent pas l'ensemble de l'œuvre. Sous le revêtement latin que lui a donné Rufin, c'est bien le *De principiis* d'Origène que nous pouvons lire, et saint Jérôme lui-même consent à le reconnaître à certains moments ; n'écrit-il pas à Avitus :

« Cum haec ita se habeant, quae insania est, paucis de Filio et Spiritu Sancto commutatis, quae apertam blasphemiam praeferebant, cetera ita ut scripta sunt protulisse in medium et impia voce laudasse, cum utique et illa et ista de uno impietatis fonte processerint [1] ? »

En fait Rufin n'a pas loué Origène, mais il l'a traduit, en se contentant selon son aveu formel de changer quelques passages relatifs à la Trinité.

1. Jérôme, *Epist.* 124 *ad Avit.*, 15; PL., xxii, 1072; éd. Hilberg, t. III, p. 117.

CHAPITRE III

La traduction de Rufin et les doctrines origénistes.

I. Attitude de Rufin vis-à-vis des passages suspects d'hérésie. — II. Examen des textes comparés aux fragments de Justinien. — III. Conclusions.

I

Jusqu'à présent, nous nous sommes borné à un examen général de la traduction de Rufin ; nous l'avons étudiée par rapport aux fragments grecs conservés dans la Philocalie, c'est-à-dire par rapport à des passages orthodoxes ou jugés tels par Grégoire de Nazianze et Basile. Cette étude devait être faite ; mais elle ne saurait suffire et nous avons maintenant à nous demander non plus seulement selon quels procédés Rufin a traduit le *De principiis*, mais comment il s'est comporté en face de tels passages compromettants, et de ces pages où devait s'exprimer l'origénisme authentique, je veux dire par là les doctrines particulières au maître d'Alexandrie, sur l'origine et la consommation des choses, et aussi sur la Trinité. Déjà Rufin lui-même nous a avertis des libertés qu'il prenait avec le texte de ces pages et nous connaissons la théorie générale en vertu de laquelle il n'hésite pas à déclarer interpolés ou falsifiés les morceaux dans lesquels Origène se contredit lui-même, et peut-être aussi ceux dans lesquels il contredit la prédication ecclésiastique. Toutefois il est sûr qu'il n'a pas poussé à l'extrême son travail de correction. Saint Jérôme, qui n'avait aucune raison de le ménager, écrit au sujet de sa traduction :

« Quae cum legissem contulissemque cum Graeco ilico animadverti quae Origenes de Patre et Filio et Spiritu Sancto impie dixerat, et quae romanae aures ferre non poterant, in meliorem partem ab interprete commutata. Cetera autem dogmata de angelorum ruina, de animarum lapsu, de resurrectionis praestigiis, de mundo vel intermundiis Epicuri, de restitutione omnium

in aequalem statum, et multo his deteriora quae longum esset retexere, vel ita vertisse ut in graeco invenerat, vel de commentariolis Didymi, qui Origenis apertissimus propugnator est, exaggerata et firmiora posuisse ; ut qui in Trinitate catholicum legerat, in aliis haereticum non caveret [1]. »

Ce témoignage est précieux à retenir, car il concorde avec celui de Rufin lui-même. On n'est pas obligé d'attacher grande importance à la mention de Didyme que Jérôme introduit ici. Au moment où fut écrite l'Apologie, Didyme était devenu pour son ancien auditeur une sorte de tête de Turc, bon à recevoir tous les reproches : tantôt il est accusé d'avoir rédigé l'Apologie de Pamphile [2] ; tantôt, comme ici, il est rendu responsable des changements que Rufin a introduits dans le *De principiis* [3] ; ce sont autant d'accusations sans preuves. Mais Jérôme avoue que si Rufin a corrigé la pensée d'Origène dans les passages relatifs à la Trinité, partout ailleurs on reconnaît ses enseignements.

II

Nous avons d'ailleurs un moyen de nous rendre compte, du moins dans une certaine mesure, de la valeur de la version de Rufin lorsqu'elle traduit ces pages compromettantes du *De principiis*. Car le florilège de Justinien nous a gardé précisément les plus dangereux morceaux, les fragments les plus téméraires ; et quelles que soient les réserves que nous ayons dû faire sur la valeur du texte transmis par ces fragments, il reste que nous y retrouvons des formules d'Origène, et que dans la plupart des cas, nous pouvons comparer le grec connu par le florilège et le latin dû au calame de Rufin. D'autre part, nous connaissons par saint Jérôme, et par Rufin lui-même, un certain nombre de griefs précis adressés à la traduction du prêtre d'Aquilée : nous pouvons nous demander dans quelle mesure ces griefs sont fondés, ou si le traducteur n'est pas parvenu à s'en justifier.

Origène commence son ouvrage par l'étude des personnes divines et de leurs relations. Il se pose en particulier la ques-

1. Jérôme, *Apol. adv. Ruf.*, I, 6 ; PL., XXIII, 401

2. Jérôme, *Apol. adv. Ruf.*, III, 12 ; PL., XXIII, 465 ; cf. *Epist.* 84 *ad Pammach. et Ocean.* 11 ; PL., XXII, 732 ; éd. Hilberg, t. II, p. 134.

3. Jérôme, *Apol. adv. Ruf.*, II, 11 ; PL., XXIII, 434. Sur les rapports de Didyme et de saint Jérôme, cf. F. Cavallera *Saint Jérôme*, t. II p. 127-130 ; note R, Didyme et saint Jérôme.

tion de savoir si le Fils peut voir le Père, et Justinien l'accuse d'avoir dit *μηδὲ τὸν υἱὸν δύνασθαι τὸν πατέρα ἰδεῖν, μηδὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸν υἱόν* [1]. Saint Épiphane [2] et saint Jérôme [3] apportent également la même accusation. Or Rufin traduit ainsi le passage suspect :

I, 1, 8; p. 25, 13-16 : « Quod si requiras a me quid etiam de ipso unigenito sentiam, si ne ipsi quidem visibilem dicam naturam dei, quae naturaliter invisibilis est, non tibi statim vel impium videatur esse vel absurdum : rationem quippe dabimus consequenter. »

Et il poursuit en indiquant la différence qui existe entre voir et connaître. Dans l'Apologie, Rufin accuse des faussaires d'avoir ici corrompu son texte et d'avoir remplacé les mots : « rationem quippe dabimus consequenter », par ceux-ci : « (non tibi statim vel impium vel absurdum videatur esse) quia sicut Filius Patrem non videt, ita nec Spiritus Sanctus videt Filium [4]. » Les adversaires de Rufin s'excusaient en disant que les manuscrits grecs exigeaient la traduction qu'ils apportaient eux-mêmes. Il est vraisemblable qu'ils avaient raison, malgré la timide dénégation de Rufin, car celui-ci se glorifie surtout d'avoir présenté une version pleinement orthodoxe en ce qui regarde la Trinité [5]. Nous sommes donc ici en présence d'un passage dont la version rufinienne a omis les mots compromettants. Et même, s'il faut croire saint Jérôme, Rufin ne se serait pas contenté de supprimer un passage d'Origène. Il aurait remplacé le passage omis par une scholie de Didyme :

« In primo libro περὶ ἀρχῶν, ubi Origenes lingua sacrilega blasphemavit quod Filius Patrem non videat, tu etiam causas reddis, quasi ex persona eius qui scripsit, et Didymi interpretaris σχόλιον, in quo ille casso labore conatur alienum errorem defendere, quod Origenes quidem bene dixerit, sed nos simplices homines, et cicures Enniani, nec illius sapientiam nec tuam, qui interpretatus es, intellegere possumus [6]. »

Il faudrait conclure de là que tout le passage consacré à établir la distinction entre voir et connaître a Didyme pour

1. Justinien, *Epist. ad Men.* ; Mansi, *Concil.*, t. IX, p. 489 B.
2. Épiphane, *Haeres.*, lxiv, 4.
3. Jérôme, *Epist. ad Avit.*, 2 ; PL., xxii, 1060 ; éd. Hilberg, t. III, p. 97.
4. Rufin, *Apol. adv. Hier.*, i, 19 ; PL., xxi, 556.
5. Rufin, *Apol. adv. Hier.*, i, 20 ; PL., xxi, 558.
6. Jérôme, *Apol. adv. Ruf.*, ii, 11 ; PL., xxiii, 434.

auteur, ou exprime du moins les idées de Didyme plutôt que celles d'Origène. Mais peut-on donner foi à Jérôme [1] ? Les commentaires de Didyme ont péri [2], et aucun moyen ne permet de vérifier l'affirmation si fortement énoncée.

Le chapitre II consacré au Fils présente plusieurs inexactitudes. On peut discuter sur la place exacte à donner au fragment grec *γενόμενοι τοίνυν — ἀλήθειαν τυγχάνοντα* [3] : rien dans la version latine ne permet de la fixer [4], et Rufin n'a pas osé reproduire l'idée que le Fils de Dieu était par rapport au Père ce que nous sommes nous-mêmes par rapport à lui [5] ; mais l'authenticité du fragment n'est pas douteuse. Plus loin, un autre passage, également conservé en grec *οὕτω τοίνυν ἡγοῦμαι — ἀπαραλλάκτως ἀγαθός* [6], est à peu près laissé de côté par Rufin, qui n'en traduit que les premiers mots : « Procul dubio etiam bonitatis eius convenienter imago dicetur [7]. » On doit pourtant noter que les idées exprimées dans ce passage se retrouvent dans la version de Rufin, sous une forme à peine atténuée : Origène commentait longuement la formule scripturaire selon laquelle le Fils est appelé image de la bonté de Dieu ; Rufin s'explique à ce sujet sans modifier, à ce qu'il semble, la pensée originale.

Les théories d'Origène sur le Saint Esprit sont exposées au chapitre III. Il n'est pas sûr qu'il ait regardé l'Esprit Saint comme une créature, quoi qu'en disent saint Épiphane [8] et Justinien [9] : Rufin ne permet pas de croire que le *De principiis* ait contenu une telle affirmation. Par contre, on y trouvait la

1. P. Koetschau, *op. cit.*, p. CXXXI.

2. Cf. G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, p. 32 s.

3. *De princ.*, I, 2, 6 ; p. 36, 10-13.

4. P. Koetschau, *op. cit.*, p. CX s. apporte du moins des raisons probables pour justifier la place qu'il donne à ce fragment. Il est moins certain qu'il ait raison en supposant une lacune dans la version de Rufin, à la fin de ce paragraphe 6, p. 37, 3.

5. Théophile d'Alexandrie, *Epist. syn.* 2 (= Jérôme, *Epist.* 92 ; PL., XXII, 762 ; éd. Hilberg, t. II, p. 148, 27) accuse même Origène d'avoir dit : « Quod Filius nobis comparatus sit veritas ; Patri conlatus mendacium. » Ceci est une amplification oratoire, dont Théophile et Jérôme sont seuls responsables. Cf. J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, p. 350, note 1.

6. Justinien, *Epist. ad Men.* ; Mansi, *Concil.*, t. IX, 525 ; Cf. A. Harnack *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4e éd., t. I, p. 671, note 3.

7. *De princ.*, I, 2, 13 ; p. 47, 2.

8. Épiphane, *Haeres.*, LXIV, 5.

9. Justinien, *Epist. ad Men.* ; Mansi *Concil.*, t. IX, 489 ; cf. le fragment *ὅτι μὲν οὖν πᾶν — λειτουργικὰ ζῷα* introduit par Koetschau, 1, 33 ; p. 52, 1-3, dans une lacune imaginaire de Rufin. Sur la place attribuée à ce fragment, Koetschau s'explique *op. cit.*, p. CXI.

comparaison du Fils et du Saint Esprit avec les deux séraphins d'Isaïe : cette interprétation déplaisait fort à saint Jérôme qui la trouvait non seulement absurde, mais impie et blasphématoire [1], et Justinien devait être de son avis, puisqu'il a conservé le fragment qui la renferme [2] ; mais Rufin était plus sage en n'y voyant qu'une allégorie, et il l'a tout bonnement traduite de manière fort exacte [3]. Un peu plus loin, Origène s'expliquait sur l'activité propre du Saint Esprit comparée à celles du Père et du Fils. P. Koetschau suppose que le passage cité là-dessus par Justinien [ὅτι] ὁ μὲν θεὸς καὶ πατήρ — παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια [4] a été omis dans la version de Rufin ; je crois plutôt qu'il faut voir la traduction de ce texte dans les lignes : « Arbitror igitur operationem quidem esse patris — nec omnino ad meliora conversi [5] », traduction large sans doute, mais qui ne défigure pas le sens général du paragraphe. Huet, ordinairement si sévère pour Origène, explique dans un sens orthodoxe les phrases citées par Justinien ; et il a raison en se plaçant au point de vue du langage courant [6]. La doctrine exposée ici par Origène et traduite par Rufin pouvait être sans inconvénient exposée aux Latins même les plus exigeants.

Ce n'est donc pas justement parce que nous verrions une contradiction entre ce passage qui paraît établir une hiérarchie entre les personnes divines et la formule de Rufin : « Porro autem nihil in Trinitate maius minusve dicendum est etc [7]... », que nous serions porté avec Schnitzer à regarder cette formule comme une interpolation du traducteur ; mais surtout parce que l'ensemble de la théorie d'Origène s'exprime en termes subordinatiens, et que dans toute son œuvre on rencontre l'affirmation d'une infériorité du Fils par rapport au Père.

Le chapitre IV de la traduction de Rufin se rattache au

1. Jérôme, *in Isai.* III ; PL., XXIV, 94 s. ; *Epist.* 84 *ad Pammach. et Ocean.* 3 ; PL., XXII, 745 ; éd. Hilberg, t. II, p. 124.

2. Justinien, *Epist. ad Men.* ; Mansi, *Concil.*, t. IX, 528.

3. *De princ.*, I, 3, 4 ; p. 53, 4-10.

4. Justinien, *Epist. ad Men.* ; Mansi, *Concil*, t. IX, 524.

5. *De princ.*, I, 3, 5 ; p. 56, 8-15. Ce texte doit être corrompu ; Koetschau, en propose la correction suivante : operationem quidem esse patris et filii in omnibus rationabilibus tam in sanctis quam in peccatoribus, [patris autem] et in mutis animalibus. Le texte grec lui-même ne semble pas en très bon état.

6. D. Huet, *Origeniana*, II, II ; qu. 2, 27-28 ; PG., XVII, 788.

7. *De princ.*, I, 3 7 ; p. 60, 1-5. Cf. K. F. Schnitzer, *Origenes über die Grundlehren*, p. 49, Anm *.

précédent par un lien très étroit, et il ne devait pas en être séparé dans le texte original : c'est seulement au début du chapitre V que commence un nouveau développement [1]. On peut se demander d'ailleurs si les divisions introduites dans le texte latin sont l'œuvre du traducteur lui-même ou celle d'un copiste [2]. Seule la fin de ce chapitre est représentée par trois lignes de l'original : *πάντα τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη — ἀργήσας ποτέ* [3], qui sont très exactement traduites par Rufin [4].

Le chapitre VI est consacré à la fin du monde. Nous savons par Rufin que les pages relatives aux problèmes eschatologiques ont été abrégées dans sa traduction [5]. J. Denis porte sur ce chapitre un jugement très sévère et sans doute exagéré : « Je supposerais... volontiers, écrit-il, que le VI^e^ chapitre du premier livre des Principes, et le VI^e^ du troisième livre, qui tous les deux roulent sur la fin du monde (de consummatione mundi) et sur l'état des esprits dans un monde nouveau sont aussi bouleversés et tronqués dans la version de Rufin que l'est certainement le III^e^ du livre II, et que, de même qu'il nous serait impossible de soupçonner ce que l'auteur original avait pu vouloir démontrer dans ce dernier passage, si Jérôme ne nous avait conservé par hasard les trois questions qu'y agitait Origène, il nous est actuellement impossible de deviner ce qu'il discutait précisément dans ces deux chapitres sur la consommation du monde. J'entrevois qu'il cherchait à s'y rendre compte de l'état des âmes dans le siècle futur, et même dans les siècles futurs, où devait se continuer leur éducation, et nullement de leur état final, lorsqu'à force d'épreuves leur nature serait enfin réparée [6]. » Il est à remarquer que quatre fragments grecs seulement représentent pour nous le texte original de ce chapitre VI [7] :

1. *De princ.*, I, 5, 1 ; p. 68, 19 : « Post eam dissertationem quam de patre et filio et spiritu sancto, quantum valuimus, breviter digessimus, consequens est etiam de naturis rationabilibus... pauca disserere. »

2. Cf. P. KOETSCHAU, *op. cit.*, p. CXXIX ss.

3. JUSTINIEN, *Epist. ad Men.*; MANSI, *Concil.*, t. IX, 528.

4. *De princ.*, I, 4, 5 ; p. 68, 12-15.

P. Koetschau suppose au milieu du chap. IV ; p. 64, 7 ss., l'existence d'une lacune qu'il remplit en partie avec des fragments empruntés à saint Jérôme, *Cont. Ioan. Hieros.*, 16 ; PL., XXIII, 368, et *Epist. ad Avit.*, 3 ; PL., XXII, 1061. De telles mosaïques laissent un peu sceptique. K. F. SCHNITZER place l'extrait de la lettre à Avitus plus loin, au chap. V, 3 ; p. 73, 6 ; et peut-être serions-nous tenté de lui donner raison. Cf. K. F. SCHNITZER, *op. cit.*, p. 56 ; P. KOETSCHAU, *op. cit.*, p. XCI-XCII.

5. RUFIN, *In III libr. De princ., praefat.* ; p. 194, 4 ss.

6. J. DENIS, *De la philosophie d'Origène* p. 351.

7. JUSTINIEN, *Epist. ad Men.* ; MANSI, *Concil.*, t. IX, 528-529.

les deux fragments connus par Justinien peuvent être remis en place grâce à leur concordance avec la traduction de Rufin[1], et lorsque nous faisons une comparaison minutieuse du latin et du grec, nous sommes amené à nous rendre compte que la version latine est sans doute largement faite, qu'elle n'exprime que les idées essentielles du grec, mais qu'elle est suffisante cependant pour nous faire connaître les idées d'Origène. Il n'est pas impossible que Rufin ait supprimé un certain nombre de détails, sur lesquels nous pourrions être renseigné par la lettre de saint Jérôme à Avitus [2] ; mais nous n'avons pas de raison pour penser que ces détails transformaient la doctrine exprimée dans la version latine. On reconnaît sans peine les trois groupes de créatures raisonnables dont il importe d'envisager le sort : ceux qui ont persévéré dans leur premier état (qui in illo initio permanserunt, p. 81, 18 s.) ; ceux qui sont tombés, mais dont la chute n'est pas définitive (hi vero qui de statu primae beatitudinis moti quidem sunt, non tamen inremediabiliter moti, p. 81, 27 s.) ; enfin ceux qui ont été entraînés si bas qu'on ne peut guère espérer de relèvement pour eux (quosdam eorum qui ex illo uno principio... dilapsi sunt, in tantam indignitatem ac malitiam se dedisse ut... etiam adversarii et repugnantes his qui erudiuntur atque imbuuntur existant, p. 82, 20-25). »

Les deux derniers chapitres du premier livre sont relatifs aux anges et aux créatures incorporelles ; ils sont de ceux au sujet desquels la version de Rufin est particulièrement difficile à apprécier. Les fragments du florilège de Justinien rendent ici peu de services, car ils sont en très petit nombre et de trop peu d'étendue. Deux extraits du chapitre VII : *ὅτι δὲ πρεσβυτέρα ἡ ψυχὴ τοῦ ἡλίου — ἀποδεῖξαι δύνασθαι* [3], passage très largement rendu en latin [4] ; *νομίζω γὰρ ὅτι — καὶ τῶν λοιπῶν ἀστέρων λεκτέον* [5], beau-

1. *De princ.*, I, 6, 2 ; p. 81, 11-82 5 ; I, 6, 3 ; p. 83, 9-84, 1. Aux deux fragments connus par Justinien, on peut ajouter deux minuscules extraits cités par Maxime le Confesseur, *Schol. in libr. De eccles. hierarch.*, VI, 6 ; PG., IV, 173. Rufin traduit le premier de ces extraits, et omet le second ; cf. P. KOETSCHAU, *op. cit.*, p. CXXIV.

2. Les passages de la lettre à Avitus qui correspondent à ce chapitre VI ont tous leurs parallèles dans la traduction de Rufin, qui, à l'ordinaire, est plus large, plus développée, mais qui ne les contredit pas. Nous reviendrons plus loin sur cette lettre à Avitus et la valeur qu'il faut lui attribuer.

3. JUSTINIEN, *Epist. ad Men.* ; MANSI, *Concil.*, t. IX, 532.

4. *De princ.*, I, 7, 4 ; p. 91, 7-10.

5. JUSTINIEN, *Epist. ad Men.* ; MANSI, *Concil*, t. IX, 532.

coup plus exactement traduit [1] ; un seul vers la fin du chapitre VIII : *ἡ ψυχὴ ἀπορρέουσα — ἢ τοιοῦδε ἀλόγου ζῴου* [2], dont la traduction est de nouveau trop peu littérale [3], voilà tout ce que nous offre la lettre à Menas. Les autres moyens de contrôle sont insuffisants. On s'appuie cependant d'ordinaire sur un passage de saint Jérôme pour affirmer que Rufin a pratiqué des coupes sombres dans ces chapitres, et qu'il a supprimé les affirmations les plus hardies d'Origène : « Ad extremum (sc. libri primi), écrit Jérôme dans la lettre à Avitus, sermone latissimo disputavit [4]... » Comme en fait ces deux chapitres sont assez brefs dans la traduction de Rufin, les critiques se sont donné libre carrière pour reconstituer hypothétiquement le texte original. Le chapitre VIII en particulier, dans l'édition de P. Koetschau est une étrange mosaïque dans laquelle on rencontre des fragments empruntés à Antipater de Bostra, à Léonce de Byzance, à saint Épiphane, à Théophile d'Alexandrie, à saint Grégoire de Nysse, dont deux écrits, le *De anima et resurrectione* et le *De hominis opificio* sont mis à contribution. On peut rester sceptique devant un tel mélange. Sans doute l'éditeur n'affirme pas catégoriquement nous rendre les formules ni même les pensées d'Origène, mais il est permis de trouver qu'il accorde une confiance trop grande à des auteurs qui, pour la plupart, ne prétendent pas apporter de citations textuelles ; et qui, pour la plupart aussi, sont des ennemis acharnés d'Origène. On peut, dans une certaine mesure, ajouter foi au témoignage de saint Jérôme qui, du moins, a traduit le *De principiis*, et qui déclare, dans sa lettre à Avitus en citer littéralement quelques morceaux ; mais l'autorité d'un saint Épiphane ou d'un Théophile d'Alexandrie me semble beaucoup moins considérable. On a même le droit d'admettre, malgré l'affirmation de saint Jérôme lui-même, qui accuse Origène d'avoir conclu la discussion en acceptant en réalité, sinon pour la forme, le dogme de la métempsychose, que Rufin a conservé la vraie pensée d'Origène. « Car Origène s'élève partout contre la métempsychose, et l'on sait, pour peu qu'on l'ait pratiqué, qu'il ne change pas volontiers d'opinion. Parlant de l'ange, de l'homme, du démon, il se peut qu'Origène ait dit qu'une âme devenue démoniaque à force de perversité entrait dans le corps

1. *De princ.*, I, 7, 5 ; p. 93, 20-26.
2. JUSTINIEN, *Epist. ad Men.* ; MANSI, *Concil.*, t. IX, 529.
3. *De princ.*, I, 8, 4 ; p. 105, 1-5.
4. JÉRÔME, *Epist.* 124, 4 ; PL., XXII, 1063, éd. HILBERG, p. 100.

d'un animal, mais non que ce corps devînt sien. C'est ainsi que dans son traité contre Celse il dit que les démons, qui pourtant ont leur propre corps en tant que démons, entrent dans le corps d'une belette ou de quelque autre bête immonde [1]. » Quelle qu'ait été d'ailleurs la conclusion dernière d'Origène, les développements par lesquels il aboutissait à cette conclusion ne nous sont plus accessibles avec certitude que dans la version de Rufin. On doit le regretter ; mais on n'en a pas pour autant le droit de substituer à cette version des témoignages empruntés à droite et à gauche et insuffisamment garantis.

Les sept premiers chapitres du livre II peuvent être examinés rapidement : ils sont relatifs à la création matérielle et aux rapports de Dieu avec le monde. Il semble que l'on n'ait pas eu grand chose à reprendre aux doctrines origénistes sur ces deux questions, car le florilège de Justinien est à peu près dépourvu de passages extraits de ces chapitres ; et pour de longues pages, la version de Rufin se présente à nous sans que nous ayons aucun moyen de contrôle. Cela même est une garantie en sa faveur. Nous savons assez déjà combien les adversaires d'Origène étaient disposés à profiter de toutes les occasions pour le prendre en faute.

Au début du chapitre I, un fragment conservé par Justinien, *οὕτω δὴ ποικιλωτάτου κόσμου — τῶν οὐχ ὁμοίως τῆς ἑνάδος ἀπορρεόντων* [2] semble incomplet à M. Koetschau qui estime la traduction de Rufin [3] plus exacte que la citation donnée dans le florilège [4] : s'il en est ainsi, les autres citations ne sont-elles pas frappées de suspicion ?

Au chapitre III, un nouveau fragment grec [5], qui par une fortune trop rare se rencontre à la fois dans les traductions de Rufin et de saint Jérôme, et qui est assez exactement rendu pour que le rapprochement des textes ne soit pas sans intérêt.

Justinien, Ep. ad Men., Mansi, IX, 529.	Rufin, De princ., II, 3, 3 ; p. 118, 7-16.	Jérôme, Ep. ad Avit., 5 ; PL., XXII, 1064.
εἰ δὲ τὰ ὑποτεταγμένα τῷ χριστῷ ὑποταγήσεται ἐπὶ τέλει καὶ τῷ θεῷ	Quia omnes qui subiecti sunt Christo, in fine quoque	Si subiecti fuerint omnes Deo, omnes deposituri sunt

1. J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, p. 191, note 2.
2. Justinien, *Epist. ad Men.* Mansi *Concil.*, t. IX, 529.
3. *De princ.*, II, 1, 1 ; p. 107, 6-14.
4. P. Koetschau, *op. cit.*, p. CXII-CXIII.
5. Justinien, *Epist. ad Men.* ; Mansi, t. IX, 529.

πάντες ἀποθήσονται τὰ σώματα · καὶ οἶμαι ὅτι τότε εἰς τὸ μὴ ὂν ἔσται ἀνάλυσις τῆς τῶν σωμάτων φύσεως ὑποστησομένης δεύτερον, ἐὰν πάλιν λογικὰ ὑποκαταβῇ.

subiecti erunt deo Patri, cui regnum traditurus dicitur Christus ; et ita videtur, ut tunc etiam usus corporum cesset. Si autem cessat, in nihilum redit sicut et antea non erat. Sed videamus quid eis occurrat, qui haec ita asserunt. Videbitur enim esse necessarium ut, si exterminata fuerit natura corporea, secundo iterum reparanda sit et creanda ; possibile enim videtur ut rationabiles naturae a quibus nunquam aufertur liberi facultas arbitrii possint iterum aliquibus motibus subiacere.

corpora,et tunc corporalium rerum universa natura solvetur in nihilum ; quae si secundo necessitas postularit, ob lapsum rationabilium creaturarum rursus existet. Deus enim in certamen et luctamen animas dereliquit...

La traduction de Rufin est sans doute plus longue ; elle développe les idées contenues dans le texte grec ; mais elle semble plus exacte que celle de Jérôme, car elle rend mieux le mouvement de la discussion, que Jérôme a effacé pour tourner contre Origène une opinion que celui-ci réfutait [1]. Sans doute n'est-ce pas seulement dans ce passage qu'Origène présentait des hypothèses, proposait des solutions, discutait des théories : à lire les fragments grecs, et aussi bien les fragments de la version hiéronymienne, on serait tenté au contraire de regarder comme un redoutable doctrinaire cet esprit large et accueillant à toutes sortes d'idées ; il faut encore revenir à la traduction de Rufin pour se rendre compte du caractère hypothétique que conservaient, dans la pensée du maître, un grand nombre de ses théories en apparence les plus aventurées.

Ce chapitre III, auquel la traduction latine donne pour titre *De initio mundi et causis eius*, est un de ceux qui renfer-

1. J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, p. 383, note 1.

ment le plus grand nombre de ces hypothèses. Même dans les extraits de la lettre à Avitus, on se rend compte du caractère provisoire des formules proposées par Origène. Peut-être la traduction de Rufin, pour écarter tout soupçon d'hétérodoxie brouille-t-elle les idées et les rend-elle difficilement accessibles. « Il faut arriver à la fin (du chapitre) pour s'apercevoir, et encore à grand peine, que l'auteur y discutait trois hypothèses sur l'autre vie, hypothèses assez indiscernables dans la traduction. Mais heureusement saint Jérôme a traduit un passage où elles sont nettement exposées [1] : 1° les âmes étant immatérielles peuvent subsister sans corps ; 2° les âmes après la mort vont habiter la sphère la plus haute des cieux ; 3° les âmes ne sont jamais sans corps [2]. » C'est à la discussion de la première hypothèse qu'est emprunté le fragment que nous citions tout à l'heure ; et si confuse que puisse être la traduction libre de Rufin, elle suffit cependant à faire voir que toutes les phrases où saint Jérôme lisait l'anéantissement de la matière appartiennent à l'exposé de la première opinion, réfutée par Origène. A s'en tenir aux extraits rapportés par la lettre à Avitus, on s'en douterait à peine et l'on serait tenté de voir en Origène le partisan d'un spiritualisme outrancier qui n'est pas le sien.

Au chapitre VI, où il est question de l'incarnation du Christ, un fragment cité par Justinien [3] : *διὰ τοῦτο καὶ ἄνθρωπος — καὶ συνδοξασθῆναι αὐτῷ* est exactement rendu par Rufin [4], car je ne crois pas, ainsi que le pense Koetschau, que la dernière phrase du texte grec est omise dans la traduction ; et j'en verrais volontiers la version, trop large d'ailleurs, dans cette formule de Rufin : « Dilectionis igitur merito unguitur oleo laetitiae, id est anima cum verbo Dei Christus efficitur. »

Le chapitre VIII consacré à l'âme présente de nouveau de grosses difficultés. Au début de ce chapitre, Origène indique

1. JÉRÔME, *Epist. ad Avit.*, 5 ; PL., XXII, 1064 : « Triplex ergo suspicio nobis de fine suggeritur, e quibus quae vera et melior sit lector inquirat. Aut enim sine corpore vivemus, cum subiecti Christo subiciemur Deo et Deus fuerit omnia in omnibus ; aut quomodo Christo subiecta cum ipso Christo subicientur Deo et in unum fœdus artabuntur, ita omnis substantia redigetur in optimam qualitatem et dissolvetur in aetherem, quod purioris simpliciorisque naturae est ; aut certe sphaera illa, quam supra appellavimus ἀπλανῆ et quicquid illius circulo continetur, dissolvetur in nihilum, illa vero quae ἀντιζώνῃ ipsa tenetur et cingitur, vocabitur terra bona, nec non et altera sphaera, quae hanc ipsam terram circumambit vertigine et dicitur caelum, in sanctorum habitaculum servabitur. »

2. J. DENIS, *De la philosophie d'Origène*, p. 179, note 1.

3. JUSTINIEN, *Epist. ad. Men.* ; MANSI, *Concil.*, t. IX, 528.

4. *De princ.*, II, 6, 4 ; p. 143, 24-144, 1.

la méthode qu'il se propose de suivre : « Post haec iam ordo deposcit nos etiam de anima generaliter inquirere et ab inferioribus incipientes ad superiora conscendere [1]. » Un peu plus loin, il précise l'ordre de ses recherches : « Et ideo requirimus ne forte substantia aliqua sit, quae secundum hoc quod anima est, imperfecta sit. Verum utrum propterea imperfecta sit, quod a perfectione decidit, an talis a Deo facta sit, cum per ordinem singula discuti coeperint, requiremus [2]. » En fait, ce programme n'est pas rempli, si l'on s'en tient à la traduction de Rufin, dans laquelle on cherche en vain les développements annoncés sur la question de la chute des âmes Jérôme d'autre part, citant quelques lignes relatives à ce problème, les fait précéder de cette introduction : « Et post multum de anima tractatum, haec intulit [3]. » De nouveau Rufin est trop court pour qu'il soit possible de voir dans son résumé les longues discussions dont parle Jérôme. On est donc en droit de supposer que la version latine abrège considérablement le texte d'Origène [4].

Seulement il est plus compliqué de savoir où seraient les lacunes de Rufin et comment on pourrait essayer de les combler. Nous n'avons ici à notre disposition que deux fragments grecs dans le florilège de l'Épître à Menas et ces fragments sont l'un et l'autre traduits par Rufin. Pour le premier, on a de plus la version de saint Jérôme.

Justinien, Ep. ad Men. ; Mansi, IX, 532.

ὥσπερ σῶσαι τὸ ἀπολωλὸς ἦλθεν ὁ σωτὴρ, ὅτε μέντοι σώζεται τὸ ἀπολωλὸς, οὐκέτι ἐστὶν ἀπολωλὸς, οὕτως εἰ σῶσαι ἦλθε ψυχὴν, ὡς σῶσαι τὸ ἀπολωλὸς, οὐκέτι μένει ψυχὴ ἡ σωθεῖσα ψυχή. ἔτι βασανιστέον εἰ, ὥσπερ τὸ ἀπολωλὸς ἦν ὅτε οὐκ ἀπολώλει καὶ ἔσται ποτὲ

Rufin, De princ., II, 8, 3 ; p. 156, 3-12.

Sicut salvator venit salvare quod perierat, et iam cum salvatur, non est perditum quod prius perditum dicebatur: ita fortassis etiam hoc quod salvatur anima dicitur ; cum autem iam salva facta fuerit, ex perfectioris partis suae

Jérôme, Ep. ad. Avit., 6 ; PL., XXII, 1065.

Sicut enim venit Dominus atque Salvator quaerere et salvum facere quod perierat, ut perditum esse desistat, sic anima quae perierat et ob cuius salutem venit Dominus, cum salva facta fuerit, anima esse cessabit. Illud

1. *De princ.*, II, 8, 1 ; p. 152, 11-12.
2. *De princ.*, II, 8, 3 ; p. 154, 24-27.
3. JÉRÔME, *Epist. ad Avit.*, 6 ; PL., XXII, 1065, éd. HILBERG, t. III, p. 104.
4. Cf. P. KOETSCHAU, *op. cit.*, p. CXVIII.

ὅτε ἔσται ἀπολωλὸς, οὕτω καὶ ἡ ψυχὴ ἦν ὅτε οὐκ ἦν ψυχὴ καὶ ἔσται ὅτε οὐκ ἔσται ψυχή.

vocabulo nuncupabitur. Sed et illud adici posse videbitur quibusdam, quia sicut hoc quod perditum est, erat sine dubio antequam periret, cum aliud nescio quid erat quam perditum, sicut et erit utique cum iam non est perditum, ita etiam anima quae perisse dicitur, videbitur fuisse quid aliquando cum nondum perisset et propter hoc anima diceretur, quae rursum ex perditione liberata potest iterum illud esse quod fuit, antequam periret et anima diceretur.

quoque pariter requirendum, utrum sicut perditum aliquando non fuit perditum et erit tempus quando perditum non erit, sic et anima fuerit aliquando non anima et fore tempus quando nequaquam anima perseveret.

La traduction de Rufin est plus longue et plus diffuse ; mais elle n'est pas inexacte ; elle est caractérisée surtout par les nuances qu'elle introduit, et qui transforment en hypothèses les affirmations tranchées : mais il est fort possible que ces nuances aient été dans le texte d'Origène, et que les auteurs des petites découpures qui figurent dans la lettre à Avitus et à la suite de la lettre à Menas les aient plus ou moins volontairement fait disparaître.

Le second fragment grec n'existe en latin que dans la version rufinienne. De nouveau il est utile de citer les textes.

Justinien, Ep. ad Men. ; Mansi, IX, 529.

παρὰ τὴν ἀπόπτωσιν καὶ τὴν ψύξιν τὴν ἀπὸ τοῦ ζῆν τῷ πνεύματι γέγονεν ἡ νῦν λεγομένη ψυχὴ, οὖσα καὶ δεκτικὴ τῆς ἐπανόδου τῆς ἐφ' ὅπερ ἦν ἐν ἀρχῇ· ὅπερ νομίζω λέγεσθαι ὑπὸ τοῦ προφήτου ἐν τῷ ἐπίστρεψον, ψυχή μου, εἰς τὴν ἀνάπαυσίν σου· ὥστε ὅλον τοῦτο εἶναι νοῦς.

Rufin, De princ., II, 8, 3 ; p. 158, 17-159, 2.

Videndum est ergo ne forte, sicut diximus ex ipso nomine declarari, ab eo quod refrixerit a fervore iustorum et divini ignis participatione ψυχή, id est anima, appellata sit, nec tamen amisit facultatem restituendi se in illum statum fer-

voris, in quo ex initio fuit. Unde et propheta tale aliquid videtur ostendere cum dicit : Revertere, anima mea, in requiem tuam. Ex quibus omnibus illud videtur ostendi, quod mens de statu ac dignitate sua declinans, effecta vel nuncupata est anima ; quae si reparata fuerit et correcta, redit in hoc ut sit mens.

Cette fois encore, la comparaison n'est pas défavorable à Rufin, dont le latin exprime bien la pensée formulée dans le grec que cite Justinien.

Pour combler les vides probables de la traduction de Rufin, P. Koetschau fait appel d'une part à saint Épiphane, d'autre part aux anathématismes II-VI de 553. On n'hésitera guère à lui donner tort. Le passage cité de saint Épiphane [1] a de grandes chances pour être parallèle au fragment de Justinien : on y retrouve le texte du psaume 114, comme dans Rufin et dans Justinien et l'idée exprimée est sensiblement la même [2] ; comme par ailleurs Épiphane ne paraît pas vouloir fournir une citation textuelle, on ne se servira pas de lui pour remplir un vide. Quant aux anathématismes de 553, nous avons déjà dit ce qu'il convient d'en penser, et qu'ils expriment les doctrines étranges des origénistes du VI^e^ siècle, non pas les théories authentiques du docteur alexandrin. Il reste donc que si Rufin présente des lacunes dans la traduction de ce chapitre VIII, nous n'avons pas le moyen de savoir au juste ce qu'Origène pouvait dire dans les passages omis.

Les trois derniers chapitres du second livre appellent peu de remarques, car nous n'avons plus ici qu'un seul fragment grec, au début du chapitre IX : ἐν τῇ ἐπινοουμένῃ ἀρχῇ —

1. Épiphane, *Haeres.*, LXIV, 4.

2. Du passage d'Épiphane, il faut, comme le fait Koetschau, rapprocher un texte de Jérôme, *Cont. Ioan. Hieros.*, 7 ; PL., XXIII, 360 : « Secundum, quod in hoc corpore, quasi in carcere sint, animae religatae, et antequam homo fieret in paradiso, inter rationales creaturas in caelestibus commoratae sunt. Unde postea in consolationem suam anima loquitur in psalmis : Priusquam humiliarer ego deliqui ; et : Revertere anima mea in requiem tuam, et : Educ de carcere animam meam, et cetera his similia. » Épiphane cite les deux premiers textes scripturaires. On voit par la comparaison de tous ces morceaux combien il est difficile, sinon impossible, de retrouver les vraies formules d'Origène.

ὅσην ἠδύνατο διακοσμῆσαι [1] ; et la traduction de Rufin, quoique probablement incomplète vers la fin, est exacte dans ses grandes lignes [2] ; peut-être même permet-elle de rétablir quelques mots omis dans la citation du florilège [3]. Le chapitre X est consacré à la résurrection ; il est curieux que Justinien n'ait rien trouvé à en extraire : dans sa lettre à Menas, il reproche sans doute à Origène quelques-unes de ses idées sur la résurrection ; plus tard, la lettre au saint synode et les anathématismes de 553 reviennent sur le même sujet, mais il n'y a aucune citation littérale, et l'on a des raisons pour croire que les griefs énoncés dans ces documents visent plutôt les origénistes du VI^e^ siècle qu'Origène lui-même. Ce serait, à ce qu'il semble, une erreur de supposer une lacune à la version de Rufin pour pouvoir loger quelque part la théorie de la sphéricité des corps ressuscités [4] ; il n'est pas besoin non plus d'imaginer que ce chapitre a été écourté dans la traduction latine, et qu'on y trouvait l'expression de la foi à la restauration universelle [5] : cette doctrine est déjà formulée ailleurs ; pourquoi vouloir la reproduire encore en un endroit où Rufin n'en offre pas la moindre trace ?

Au livre III, nous sommes en mesure de comparer la version de Rufin avec la longue citation contenue dans la Philocalie. Justinien ne cite qu'un seul extrait de ce livre, et précisément dans la partie que Basile et Grégoire de Nazianze n'ont pas reproduite. Il s'agit ici de la fin du monde. Le fragment grec λεγομένου τοῦ θεοῦ — ἄψυχά ἐστιν [6] est bien traduit par Rufin, qui commente et développe la pensée en apportant des exemples concrets [7], mais qui ne lui est pas infidèle.

Les premiers chapitres du livre IV n'appellent aucune observation nouvelle, puisque la Philocalie appuie longuement la traduction de Rufin. Par contre, à partir de l'endroit où s'arrêtent ses précieux extraits, nous retrouvons une série de difficultés. Un premier fragment cité par Justinien, comme

1. JUSTINIEN, *Epist. ad Men.*, MANSI, *Concil.*, t. IX, 489.

2. *De princ.*, II, 9, 1 ; p. 164, 10-165, 4.

3. P. KOETSCHAU, *Apparatus ad h. l.* ; cf. supra, p. 71.

4. *De princ.*, II, 10, 3 ; p. 176, 20.

5. *De princ.*, II, 10, 8 ; p. 182, 14 ss. Cependant la brièveté de la formule : Similiter quoque etiam de carcere sentiendum est, n'est pas sans étonner. On attendrait quelques développements qui ne viennent pas et à la place desquels on n'a qu'une conclusion écourtée : « Sed sufficiant ista in praesenti loco, quae interim nunc, ut dicendi ordo servaretur, quam paucissimis dicta sunt. »

6. JUSTINIEN, *Epist. ad Men.* ; MANSI, *Concil.*, t. IX, 529.

7. *De princ.*, III, 6, 2 ; p. 283, 1-7.

provenant du quatrième livre, et précédé du titre *ὅτι καὶ ὑπὲρ δαιμόνων δεῖ τὸν χριστὸν σταυρωθῆναι, καὶ πολλάκις τοῦτο εἰς τοὺς ἐσομένους αἰῶνας* [1] n'a pas de parallèle dans la version latine On comprend sans peine que Rufin ait omis un passage qui aurait exprimé la doctrine résumée dans ce titre. Il faut remarquer cependant que le titre en question représente très inexactement le contenu du fragment, et que celui-ci nous a sans doute été transmis dans un texte corrompu. Origène ne devait pas dire que le Christ serait crucifié dans l'avenir, un grand nombre de fois pour les démons ; et la traduction donnée par saint Jérôme n'exprime pas cette idée : Huet lui-même reconnaît que dans les œuvres d'Origène aucun autre passage ne fournit d'argument en faveur d'une telle hypothèse [2] ; si bien qu'en dernière analyse nous ne savons pas au juste ce que voulait dire notre passage.

Le dernier chapitre du *De principiis* est consacré à un résumé de tout ce qui a été dit précédemment. Le début en a été conservé sous sa forme originale par Marcel d'Ancyre [3], et la traduction de Rufin est parallèle au texte grec [4]. Mais un peu plus loin, P. Koetschau veut introduire un fragment cité par Justinien sous ce titre : *ὅτι κτίσμα καὶ γενητὸς ὁ υἱὸς* [5]. Le texte de ce fragment est suspect à de bons juges [6]. La place que lui attribue l'éditeur ne l'est pas moins, car rien ne correspond dans la version latine au dit passage. Il est vrai qu'il y est question de l'image du Dieu invisible et du reflet de sa gloire, et que ces allusions scripturaires se retrouvent dans Rufin. Mais par un hasard assez rare, nous avons ici grâce à saint Athanase, le moyen de vérifier la traduction de Rufin. Car Athanase cite précisément dans le *De decretis nicaenae synodi* [7], le passage en question d'Origène. On peut se rendre compte, sans aucune peine, que la version de Rufin correspond au texte donné par saint Athanase [8]. Le fragment de Justinien reste en l'air : peut-être faudrait-il chercher sa place quelque part au premier livre, car les mêmes pas-

1. Justinien, *Epist. ad Men.* ; Mansi, *Concil.*, t. IX, 532.

2. D. Huet, *Origeniana*, II, II, quaest. III, 23 ; PG., XVII, 828 s.

3. Marcel d'Ancyre, ap. Eusèbe, *Cont. Marcel*, I, 4 ; éd. Klostermann, p. 21.

4. *De princ.*, IV, 4, 1 (28) ; p. 348, 12-349, 3.

5. Justinien, *Epist. ad Men.* ; Mansi, *Concil.*, t. IX, 525.

6. Cf. supra, p. 72-73.

7. Athanase, *De decret. nic. syn.*, 27 ; PG., XXV, 465 B.

8. *De princ.*, IV, 4, 1 (28), p. 350, 3-10.

sages scripturaires y sont déjà étudiés et commentés ; mais on ne peut en tirer grand chose puisqu'en toute hypothèse son texte semble irrémédiablement corrompu.

La fin de la citation d'Athanase, *ἀλλ' οὐ θέμις ἐστίν — οὔδε ἀεὶ χαίρων νοηθήσεται* [1], est sans correspondant en latin. Elle n'a pourtant pas été omise, à ce qu'il paraît, pour des motifs d'ordre doctrinal, car elle n'enseigne rien que d'orthodoxe, et le fait qu'Athanase tire argument de ce passage prouve déjà qu'au IVe siècle les adversaires de l'arianisme ne trouvaient rien à y redire.

Plus loin, au sujet de l'âme du Christ et de ses tristesses, nous avons deux fragments grecs cités par Théodoret comme provenant de Théophile d'Alexandrie [2] ; ces deux fragments appartiennent à la seconde lettre pascale et sont très courts l'un et l'autre. On les comparera utilement à la traduction de Rufin.

Théophile, ap. Théodoret, Dial. II, 4 ; PG., LXXXIII, 197.	De princ., IV, 4, 4 (31) ; p. 354, 3.
οὐ δήπου γὰρ ἡ τεταραγμένη καὶ περίλυπος οὖσα ψυχὴ ὁ μονογενὴς καὶ πρωτότοκος πάσης κτίσεως ἐτύγχανεν οὖσα οὐδὲ θεὸς λόγος, ὃς κρείττων τῆς ψυχῆς τυγχάνων [καὶ] αὐτὸς ὁ υἱὸς [θεοῦ] φησιν · ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω λαβεῖν αὐτήν.	Neque enim tristis et turbata anima verbum Dei intellegendum est, quod ex auctoritate deitatis dicit : Potestatem habeo ponendi animam meam.
Id. ib. ὥσπερ ὁ υἱὸς καὶ πατὴρ ἓν εἰσιν, οὕτω καὶ ἣν εἴληφεν ὁ υἱὸς ψυχὴν καὶ αὐτὸς ἓν εἰσιν.	p. 354, 17 : ideoque et unum cum ipso est.

Par où l'on voit que Rufin écourte, supprime l'une ou l'autre des allusions scripturaires — si tant est du moins que ce ne soit pas Théophile qui allonge, car il faut toujours se défier des faiseurs de fragments et se demander s'ils citent correctement les textes — ; mais que le sens n'est pas modifié par la version latine, et c'est bien là ce qui importe le plus.

Les trois derniers fragments cités par Justinien, je veux dire ceux que P. Koetschau place en dernier lieu dans son édition du *De principiis*, n'ont pas dans la version de Rufin de correspondants. Leur provenance n'est cependant pas

1. ATHANASE, *De decret nic. syn.*, 27 ; PG., XXV, 465 B.

2. THÉOPHILE D'ALEXANDRIE, *Epist. pasch.*, II, 16 (= JÉRÔME, *Epist.* 98 ; PL., XXII, 804 ; éd. HILBERG, t. II, p. 200).

douteuse. Dans le premier d'entre eux, *μηδεὶς δὲ προσκοπτέτω τῷ λόγῳ — μέχρι πόσων πεπερασμένων διαρκεῖ* [1], il s'agit de la puissance de Dieu qui a créé autant de créatures qu'elle en était capable. Les mêmes idées sont déjà exprimées au chapitre IX du second livre, et ce n'est que par comparaison avec ce chapitre que l'éditeur a déterminé la place du fragment dont nous nous occupons ici [2]. Son raisonnement est probant, et l'on ne voit pas de raison pour en révoquer la valeur. Le florilège de Justinien assure que le morceau est emprunté au livre IV, et dans ce livre on ne voit pas de meilleur endroit pour le faire figurer.

Un second passage, *εἰ δὲ ὁ πατὴρ ἐμπεριέχει τὰ πάντα — ἢ ὑπὸ τοῦ υἱοῦ* [3], est à peine résumé par Rufin dans les termes suivants : « Virtute enim sua omnia compraehendit et ipse nullius creaturae sensu compraehensus est. Illa enim natura soli sibi cognita est. Solus enim Pater novit Filium, et solus Filius novit Patrem, et solus Spiritus Sanctus perscrutatur etiam alta Dei [4]. » La mention du Saint Esprit qui scrute les profondeurs de Dieu (cf. *I Cor.* II, 10) est propre à Rufin ; la citation, à peu près littérale, de *Matth.*, XI, 27, remplace dans le latin une assez vague allusion faite par le grec qui cite au contraire textuellement *Joan.*, XIV, 28. Il ne s'agit pas là d'une traduction. La place du fragment grec est d'ailleurs déterminée avec certitude par son parallélisme avec un morceau de saint Jérôme qui recouvre à la fois la version de Rufin et le texte original [5].

Reste un dernier fragment *ἀνάγκη μὴ προηγουμένην τυγχάνειν — ὥστε τοῦτο ἀεὶ γίνεσθαι* [6] que Rufin a encore omis, et que l'on ne localise exactement que par comparaison avec une citation contenue dans la lettre à Avitus [7] : il s'agit ici, d'après saint Jérôme, de la métempsychose, ce qui est sûrement une calomnie ; en réalité, de la condition faite aux natures spirituelles qui ne peuvent subsister sans corps. Rufin se borne à un résumé assez insignifiant, et laisse de côté les précisions apportées par le grec et par saint Jérôme [8].

1. JUSTINIEN, *Epist. ad Men.* ; MANSI, *Concil.*, t. IX, 525.
2. *De princ.*, IV, 4, 8 (35) ; p. 359, 16-19.
3. JUSTINIEN, *Epist. ad Men.* ; MANSI, *Concil.*, t. IX, 525.
4. *De princ.*, IV, 4, 8 (35) ; p. 359, 20-360, 1 ; 360, 7-9.
5. JÉRÔME, *Epist. ad Avit.*, 13 ; PL., XXII, 1071.
6. JUSTINIEN, *Epist. ad Men.* ; MANSI, *Concil.*, t. II, 532.
7. JÉRÔME, *Epist. ad Avit.*, 14 ; PL., XXII, 1071.
8. *De princ.*, IV, 4, 8 (35) ; p. 361, 6-9.

Ces trois omissions de Rufin — les seules qu'il nous soit possible de vérifier sur les textes — sont assez significatives. Il ne s'agit pas ici de doctrines nouvelles, puisque ce dernier chapitre est un résumé, et qu'il reprend les conclusions les plus importantes, aux yeux d'Origène, de l'ouvrage entier. On ne saurait donc dire, sans plus, que Rufin a laissé de côté ces passages — particulièrement suspects, il est vrai, puisque Justinien les dénonce à la détestation publique — à cause des théories qu'ils expriment. Pourquoi a-t-il, dans le corps de l'ouvrage, moins hésité à reproduire ces mêmes théories ? Mais il est probable qu'arrivé au terme de son travail, il a traduit avec plus de hâte ce dernier chapitre, et qu'il s'est d'autant moins efforcé de le rendre avec précision que ses lecteurs pouvaient y trouver réunies toutes les hypothèses, les plus séduisantes comme les plus dangereuses, d'Origène. Le traducteur, pressé d'atteindre le but qu'il s'était fixé, n'a pas cru devoir apporter un soin minutieux à cette récapitulation, et sans doute si nous en possédions encore au complet le texte grec, pourrions-nous signaler d'autres omissions qui nous échappent complètement dans les conditions actuelles.

Si peu intéressante qu'ait été la revue que nous venons de faire, elle était pourtant indispensable pour nous permettre de juger l'attitude de Rufin en face des passages les plus dangereux du *De principiis*. Nous n'avions plus ici à nous demander quelle avait été la méthode suivie par le traducteur, et s'il avait fait un mot à mot littéral ou s'il avait préféré une version plus large et seulement soucieuse de rendre le sens général : nous savions déjà que cette seconde manière était la sienne ; et c'est pour cela que nous avons pu faire porter la comparaison sur les idées beaucoup plus que sur les mots.

III

Il est bien sûr que tout l'origénisme ne se retrouve pas dans la traduction de Rufin ; et spécialement que celui-ci a atténué ou supprimé un certain nombre de passages trop explicites sur la subordination des personnes divines : c'est surtout en examinant les chapitres consacrés aux relations du Père avec le Fils et le Saint Esprit que nous avons trouvé des modifications importantes par rapport aux fragments grecs. Encore, dans quelques cas, le texte de ces fragments n'était pas très assuré, et leur interprétation pouvait sembler douteuse. Mais nous n'avons pas le droit d'accuser ici Rufin, car lui-

même nous a loyalement prévenus de son dessein, et il a averti ses lecteurs qu'il se reconnaissait le droit de changer certaines formules quand elles contrediraient d'autres assertions d'Origène. Il revient là-dessus, en toute franchise dans son Apologie :

« In praefatiunculis tamen utriusque operis, et maxime in Pamphili libellum, quem primum transtuleram, exposui primum omnium fidem meam, et protestatus sum me quidem ita credere, sicut fides catholica est. Si quid autem vel legeretur, vel interpretaretur a me, id me salva fidei meae facere ratione. In istis vero περὶ ἀρχῶν libris etiam illud admonui quod, cum in ipsis libris invenirentur quaedam de fide ita catholice scripta ut Ecclesia praedicat ; quaedam autem his contraria, cum de una eademque re dicantur : mihi visum sit haec secundum illam semper regulam proferenda, quam ipse catholicae sententiae expositione protulerat, et ea quae a semetipso invenirentur esse contraria, vel inserta ab aliis (id enim epistulae suae querimonia contestatur) abicerem, vel certe; ut nihil aedificationis in fide habentia praeterirem [1]. »

Dans les autres questions, c'est-à-dire surtout lorsqu'il s'agit de la préexistence des âmes, de la résurrection, de la fin du monde, la traduction de Rufin est souvent trop large. Habituellement elle respecte la pensée d'Origène, telle que nous la connaissons par ses autres ouvrages. Ici surtout, nous ne devons pas oublier que les fragments grecs sont des découpures habilement faites pour présenter sous son aspect le plus défavorable la doctrine du maître ; que, séparés de tout contexte, ils offrent sans atténuation et sans nuances des théories que des explications complémentaires éclairaient d'une manière tout à fait différente ; et que, somme toute, Rufin était mieux placé que nous pour connaître et pour comprendre un ouvrage qu'il pouvait lire dans son intégrité. A saint Jérôme, et à ses amis, qui l'accusaient d'avoir présenté au public romain un livre plein d'erreurs, voici seulement comment il répond :

« Sed in eo te, inquit, arguo, quod Origenem interpretatus es, qui restitutionem omnium dicit futuram, in qua non solum omnes peccatores absolvendos ; sed et ipsum diabolum et angelos eius quandoque dicit relaxandos esse de poenis, ut restitutio omnium consequenter possit intellegi. Et animas ante dicit creatas esse quam corpora, easque de caelo deductas et corporibus insertas. Ego nunc, nihil pro Origene ago, nec apologeticum pro ipso scribo.

1. RUFIN, *Apol. adv. Hier.*, I, 12 ; PL., XXI, 549.

Sive enim stat apud Deum, sive lapsus est, ipse viderit : suo domino stat aut cadit. Sed cogor in aliquibus eius facere mentionem : quia dum illum arguit rhetor noster, non tam oblique, sed palam mucrone districto me petit, et totus fertur in me [1]. »

La traduction de Rufin n'est pas une apologie : nous pouvons croire ce qu'il nous en affirme, car la lecture attentive de cette œuvre montre bien que Rufin, tout en corrigeant les audaces excessives, a rendu dans l'ensemble la doctrine du vieux maître d'Alexandrie. « Les modernes, intéressés surtout par le texte original d'Origène, sont en général très sévères pour l'initiative de Rufin et regrettent fort la disparition de la version littérale faite par saint Jérôme. Ce point de vue scientifique n'est pas ici le vrai. Rufin doit être jugé d'après ce qu'il a voulu faire. Son entreprise est dès lors parfaitement légitime. C'était rendre un éminent service aux Occidentaux que de mettre à leur portée ce premier traité de théologie, où la rigueur de la pensée personnelle s'alliait si heureusement à l'utilisation de l'Écriture [2]. » Peut-être un esprit plus puissant que celui du prêtre d'Aquilée aurait-il mieux réussi cette tâche difficile. Encore est-il permis d'en douter. La médiocrité même de Rufin, qui le prédisposait à être surtout un traducteur, qui l'obligeait en quelque sorte à rester toujours le serviteur d'une pensée étrangère, lui a permis de mener à bien la traduction du *De principiis*, telle qu'il l'avait annoncée. Nous ne retrouvons pas, sans doute, dans cette traduction, tous les détails de la doctrine d'Origène. Mais les grandes lignes en sont fidèlement conservées ; et aussi, ce qu'il y a de plus important, l'esprit, à la fois audacieux et timide, du grand docteur transparaît encore sous le vêtement que lui a donné Rufin, bien mieux que dans les fragments brefs et coupants, dans les affirmations absolues de Justinien ou de saint Jérôme. Nous savons qu'Origène aimait les hypothèses, qu'il multipliait les solutions possibles, qu'il ouvrait volontiers de multiples issues à la pensée curieuse. Tout cela, on le retrouve dans la version de Rufin. La sympathie que le prêtre d'Aquilée ressentait pour Origène ne l'a, somme toute, pas trop mal servi.

1. Rufin, *Apol. adv. Hier.*, I, 10 ; PL., XXI, 547-548.

2. F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, t. I, p. 245.

CHAPITRE IV

La traduction de saint Jérôme

I. La lettre de Pammachius et d'Océanus. Réponse de saint Jérôme. — II. Les principes de traduction de saint Jérôme : le *De optimo genere interpretandi*. Les traductions de la Bible. — III. La traduction du *De principiis*. Témoignages de saint Jérôme et de Rufin.

I

Vers la fin de l'été 398, la traduction de Rufin était achevée ; et un premier essai de rédaction en était communiqué à quelques amis avant l'édition définitive [1]. Les adversaires de Rufin, ceux contre lesquels dans ses préfaces le traducteur s'était efforcé de prendre ses précautions, étaient aux aguets. Un certain Eusèbe de Crémone, moine de Bethléem, qui s'était déjà fait tristement connaître, les années précédentes, par une conscience peu difficile sur le choix des moyens [2], et qui venait précisément de rentrer en Occident, suborna quelqu'un qui déroba un exemplaire de l'œuvre de Rufin, et le communiqua aussitôt à Pammachius, à Marcella, à Oceanus, à tout le cercle des amis romains de saint Jérôme [3].

Ce fut, dans ces milieux, une belle tempête lorsqu'on put

1. Rufin, *Apol. adv. Hieron.*, II, 44 ; PL., XXI, 620 C : « Meos vero non codices sed schedulas imperfectas, inemendatas, furto cuiusdam nebulonis et fraude subtractas sibique delatas (Pammachius)... ad Orientem mitteret et instigaret linguam eius hominis (Jérôme) qui eam temperare non noverat. » Cf. Jérôme, *Apol. adv. Ruf.*, III, 20 ; PL., XXIII, 472 B. La lettre de Pammachius porte aussi le mot de *schidae* ; et les *schidae* ou *schedulae* représentent l'état du manuscrit avant sa transcription définitive et sa mise en volume ; cf. Jérôme, *in Matth.*, *Praefat.*, PL., XXVI, 20 BC.

2. Ce même Eusèbe avait été compromis dans la divulgation de la traduction hiéronymienne de la lettre de saint Épiphane à Jean de Jérusalem ; cf. F. Cavallera, *Saint Jérôme*, t. I, p. 216 s. Un peu plus tard le même personnage falsifiera la traduction de Rufin ; cf. Rufin, *Apol. adv. Hier.*, I, 17-20 ; PL., XXI, 554-558.

3. Pammachius, *Epist. ad Hieron.*, ap. Jérôme, *Epist.* 83, 1 ; PL., XXII, 743 ; éd. Hilberg, t. II, p. 119 s. Cf. Rufin, *Apol.*, I, 19 ; PL., XXI, 557 C.

y lire la traduction du *De principiis*. Bien plus encore que les erreurs d'Origène, ce qui scandalisait ces saintes gens, c'était l'audace de Rufin qui plaçait son travail sous le patronage de saint Jérôme lui-même, et se présentait modestement comme son continuateur [1]. Il fallait en avoir le cœur net et connaître au plus vite l'opinion du solitaire de Bethléem. Ses deux amis Pammachius et Oceanus lui écrivirent sans tarder, pour lui raconter les derniers événements et solliciter son concours : « Un saint parmi les frères vient de nous apporter les feuilles d'un tiers qui renferment, traduit en latin, l'ouvrage d'Origène intitulé περὶ ἀρχῶν. Il y a dans ce livre beaucoup de choses qui émeuvent la faiblesse de notre esprit et qui nous paraissent peu catholiques. Comme nous soupçonnons aussi que, pour excuser l'auteur, on a supprimé de son livre beaucoup de choses qui auraient pu montrer son impiété ouverte, nous prions Ta Prestance sur ce sujet particulier, moins pour nous que pour tous les habitants de Rome, de vouloir bien nous donner une traduction exacte du dit livre d'Origène tel qu'il a été publié par son auteur. Tu montreras tout ce qui a été interpolé par son défenseur, et que tu trouveras dans ces feuilles mêmes que nous envoyons à Ta Sainteté. Tu réfuteras et tu rétorqueras tout ce qui y est dit contre la foi catholique, même par maladresse. Non sans habileté l'auteur a affirmé dans la préface de son œuvre, tout en taisant le nom de Ta Sainteté, qu'il accomplissait un travail promis par Elle ; et il a ainsi laissé entendre que tu étais d'accord avec lui. Dissipe donc les soupçons des hommes ; confonds ton accusateur, de peur de laisser croire que tu partages ses sentiments, si tu gardes le silence [2]. »

La lettre de Pammachius et d'Oceanus n'était pas autre chose qu'une mise en demeure. Il est assez difficile de se représenter quels durent être les sentiments de saint Jérôme lorsqu'il la reçut avec le manuscrit du *De principiis*. Sans doute les préfaces de Rufin ne manquaient pas d'habileté, mais elles ne contenaient ni erreur ni déloyauté. Il pouvait y avoir quelque ironie à rappeler que saint Jérôme avait traduit des homélies d'Origène, et à se présenter comme son continuateur : le fait était matériellement exact. De même, il était sage de déclarer que la méthode de traduction suivie pour rendre en latin le *De principiis*, avait été celle de Jérôme

1. Rufin, *Praefat. ad lib. I-II. De princ.*, éd. Koetschau, p. 3 s.

2. Pammachius et Oceanus, *Epist. ad Hieron.* ; ap. Jérôme, *Epist.*, 83, 1. Cette lettre doit dater des derniers mois de 398, et sans doute avant l'hiver.

lui-même dans ses traductions des homélies ; cela encore était vrai ; et les textes ne manquaient pas où le moine de Bethléem rappelle qu'il a voulu faire connaître aux Latins ce qu'Origène avait de bon en supprimant ou en corrigeant tout ce qu'il avait de mauvais [1].

La première impression de saint Jérôme put donc être de l'ennui à la pensée de la nouvelle tâche qui lui était proposée. Mais il n'était pas homme à reculer devant un travail nouveau. Il se mit, tout de suite après avoir reçu l'invitation de ses amis, à lire attentivement le *De principiis* et à le traduire en latin. Peut-être jusqu'alors n'avait-il pas étudié avec soin l'œuvre maîtresse d'Origène. On comprend que les erreurs du vieux maître d'Alexandrie l'aient beaucoup moins frappé dans les écrits exégétiques, où elles étaient dissimulées par la masse des commentaires moraux, que dans le *De principiis* où elles étaient étalées sans réserve. Son zèle pour la pureté de la foi lui dicta sa conduite. A la traduction de Rufin, il opposerait une version nouvelle, faite de sincérité et de loyauté. Rufin avait dissimulé, tant bien que mal, les inexactitudes ou les hérésies d'Origène ; lui les dénoncerait publiquement aux regards des lecteurs romains. Au bout de quelques mois, au printemps de 399, la version de saint Jérôme écrite au cours de l'hiver, était achevée et envoyée à Rome.

En même temps, le solitaire de Bethléem, faisait parvenir en Occident, deux lettres : l'une destinée à Rufin [2], l'autre adressée à Pammachius et à Oceanus, mais qui visait en réalité le grand public. La lettre à Rufin, malgré quelques expressions ironiques, est au fond bienveillante et doit être regardée comme un témoignage d'amitié : c'est bien ainsi qu'on la comprit à Rome lorsqu'elle y arriva ; des personnes trop zélées l'empêchèrent de parvenir à destination, car il y a toujours des gens qui trouvent leur joie à attiser les querelles. La lettre à Pammachius est une apologie en règle de Jérôme, et l'écrivain s'efforce autant qu'il est en lui de garder son calme pour répondre à ses amis, et pour défendre son orthodoxie. Dès le début, Origène est mis au second plan, et c'est la conduite de Jérôme qui est examinée :

1. Cf. Jérôme *Epist.*, 61, 2 PL., XXII, 603 ; éd. Hilberg, t. I, p. 577.

2. Jérôme, *Epist.* 81. Sur la date de cette lettre, cf. F. Cavallera, *Saint Jérôme*, t. II, p. 38. J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*, p. 240, juge beaucoup plus sévèrement la lettre à Rufin : « On sent, dit-il, sous l'ironie sans pitié qui perce à fleur de style, la ferme résolution d'en finir... on prévoit qu'une haine implacable peut d'un instant à l'autre jaillir des cendres mal éteintes de cette vieille camaraderie. » Ces appréciations paraissent exagérées.

« Schidulae quas misistis honorifica me adfecere contumelia, sic ingenium praedicantes ut fidei tollerent veritatem. Quia eadem Alexandriae et Romae et in toto paene orbe boni homines super meo nomine iactare consuerunt, et tantum me diligunt ut sine me haeretici esse non possint ; omittam personas, et rebus tantum et criminibus respondebo. Neque enim causae prodest maledicentibus remaledicere et adversarios talione mordere cui praecipitur malum pro malo non reddere, sed vincere in bono malum, saturari obprobriis et alteram verberanti praebere maxillam [1]. »

Visiblement Jérôme exagère ; et l'univers entier ne s'est pas mis en campagne à son sujet. C'est de Rufin seul qu'il s'agit, puisque c'est Rufin qui s'est recommandé de son ami pour faire passer sa traduction d'Origène [2]. Mais sa bonne foi ne saurait être mise en doute. La suite de la lettre répond à ce début ; et c'est avec quelques réserves qu'il faut interpréter ce qu'écrit saint Jérôme de son attitude passée à l'égard d'Origène et de Didyme. Mais une apologie a le droit de présenter les événements dans leur meilleur jour ; et la lettre à Pammachius rentre dans le genre apologétique. Vers la fin seulement, l'auteur annonce à ses amis la nouvelle traduction du *De principiis* qu'il a entreprise à leur demande :

« Haec, fratres amantissimi, ad epistolam vestram celeri sermone dictavi vincens propositum, ut contra eum scriberem cuius ingenium ante laudaveram, malens existimatione periclitari quam fide. Hoc mihi praestiterunt amici mei, ut, si tacuero, reus ; si respondero, inimicus iudicer. Dura utraque condicio, sed de duobus eligam quod levius est : si multas redintegrari potest, blasphemia veniam non meretur. Quid autem laboris in libris transferendis περὶ ἀρχῶν sustinuerim, vestro iudicio derelinquo, dum et mutare quippiam de graeco non est vertentis sed evertentis ; et eadem ad verbum exprimere nequaquam eius qui servare velit eloquii venustatem [3]. »

Ces derniers mots sont caractéristiques, et mettent dans leur plein jour les préoccupations de saint Jérôme. Sommé par ses amis de traduire le *De principiis*, il s'est mis à l'œuvre. Mais quel travail difficile n'a-t-il pas eu à accomplir ? car il lui a fallu d'une part traduire exactement le grec en latin,

1. Jérôme, *Epist.* 84 *ad Pammach. et Ocean.* 1 ; PL., xxii, 744 ; éd. Hilberg, t. II, p. 121.

2. Plus tard Jérôme reconnaîtra d'ailleurs qu'il a employé un style hyperbolique, *Apol. adv. Ruf.*, i, 3 ; PL., xxiii, 399 A.

3. Jérôme, *Epist.* 84, 12 ; PL., xxii, 752 ; éd. Hilberg, t. II, p. 136.

sans rien ajouter ni rien retrancher ; et d'autre part soigner son style et conserver une certaine élégance de langage [1]. On comprend sans peine son inquiétude, à la pensée qu'il a pu échouer dans la réalisation d'un tel programme.

II

Pourtant, la version du *De principiis* venait après beaucoup d'autres ; et ce n'était pas un novice en matière de traduction que le solitaire de Bethléem ; car tandis que Rufin avait en quelque manière fait son coup d'essai lorsqu'il avait traduit l'Apologie de Pamphile et le livre des Principes, lui-même pouvait parler d'après sa longue expérience : il s'était mis dès les années 380 à faire connaître aux Latins quelques-uns des plus remarquables livres des Grecs, la Chronique d'Eusèbe, les homélies d'Origène sur Jérémie et sur Ézéchiel, plus tard deux homélies du même Origène sur le Cantique des cantiques, le livre de Didyme l'Aveugle sur le Saint Esprit, trente-neuf homélies d'Origène sur l'Évangile de saint Luc, et d'autres écrits encore. A partir de 383, il avait commencé à s'occuper de la Bible latine et à multiplier les travaux d'approche qui devaient le conduire à faire une version nouvelle de l'Ancien Testament d'après l'hébreu [2]. Il n'avait pas pu accomplir tant d'œuvres sans avoir une théorie de la traduction considérée comme genre littéraire ; et à plusieurs reprises il avait eu en effet l'occasion de s'expliquer à fond sur ce sujet. Il ne sera pas inutile de transcrire ici quelques-uns de ces témoignages, car ils permettront de connaître comment Jérôme comprenait son rôle de traducteur, et par là même d'interpréter les formules qu'il emploie au sujet de sa version du *De principiis*.

A cet égard la préface mise en tête de la Chronique d'Eusèbe et adressée à ses amis Vincent et Gallien est particulièrement instructive :

« Vetus iste disertorum mos fuit ut exercendi ingenii causa graecos libros latino sermone absolverent ; et quod plus in se

1. Jérôme, *Epist.* 85 *ad Paulin*, 3 ; PL., XXII, 753 ; éd. Hilberg, t. II, p. 136 : « Unde necessitate compulsus sum transferre libros in quibus mali plus quam boni est, et hanc servare mensuram ut nec adderem quid nec demerem, graecamque fidem latina integritate servarem. »

2. Cf. sur la chronologie de ces diverses traductions O. Bardenhewer, AKL., t. III, p. 612-619 ; L. H. Cottineau, *Chronologie des versions bibliques de saint Jérôme*, dans *Miscellanea Geronimiana* ; Rome 1920 ; p. 43-68 ; F. Cavallera, *Saint Jérôme*, t. II, p. 26 ss.

difficultatis habet, poemata inlustrium virorum, addita metri necessitate, transferrent. Unde et noster Tullius Platonis integros libros ad verbum interpretatus est ; et cum Aratum iam Romanum hexametris versibus edidisset, in Xenofontis oeconomico lusit. In quo opere ita saepe aureum illud flumen eloquentiae quibusdam scabris et turbulentis obicibus retardatur, ut, qui interpretata nesciunt, a Cicerone dicta non credunt. Difficile est enim alienas lineas insequentem non alicubi excedere, arduum, ut quae in alia lingua bene dicta sunt eundem decorem in translatione conservent. Significatum est aliquid unius verbi proprietate : non habeo meum, quod id efferam ; et dum quaero implere sententiam, longo ambitu vix brevis viae spatia consummo. Accedunt hyperbatorum anfractus, dissimilitudines casuum, varietas figurarum, ipsum postremo suum, et, ut ita dicam, vernaculum linguae genus. Si ad verbum interpretor, absurde resonat ; si ob necessitatem aliquid in ordine, in sermone mutavero, ab interpretis videbor officio recessisse [1]. »

On ne saurait mieux dire les difficultés que rencontre le traducteur dans l'accomplissement de sa tâche : c'est pourquoi Jérôme conclut ses explications en avertissant ses amis de ne pas s'étonner s'ils ne se trouvent pas en présence d'une version servilement littérale de l'œuvre grecque. Aussi bien est-il impossible de traduire mot à mot quelque ouvrage que ce soit ; et si quelqu'un voulait s'atteler à cette tâche, il se condamnerait à un échec certain. Chaque langue a son génie qui doit être respecté. Il en est de même de chaque genre littéraire : que l'on essaie, non pas même de mettre les poèmes d'Homère en latin, mais simplement d'en faire l'adaptation en prose grecque. Le résultat sera pitoyable, et le plus éloquent des poètes semblera balbutier [2].

La traduction de la Chronique est un des premiers essais de Jérôme : on voit cependant que dès lors celui-ci est en possession d'une doctrine très ferme ; et dans les traductions qu'il fait paraître ensuite, il ne manque pas de s'inspirer de cette doctrine. Du moins le déclare-t-il, car on n'est pas obligé de le croire sur parole. Ainsi, dans la préface qu'il place en tête du commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques, et qu'il adresse au pape Damase : « J'ai traduit, dit-il, ces deux traités avec plus de fidélité que de souci de l'ornement *(fideliter magis quam ornate)* [3]. » De même, le

1. Jérôme, *Praefat. ad Chronicon Eusebii* ; éd. Helm., p. 1-2.

2. Jérôme, *Praefat. ad Chronicon Eusebii*, éd. Helm, p. 4.

3. Jérôme, *Prolog. ad Damas. in expositionem Cant. Cant. secundum Origen.*; PG., xiii, 35.

prologue, qui sert à introduire les homélies sur Ézéchiel, contient une semblable promesse : « J'ai mis le plus grand soin à ce que la traduction conserve jusqu'aux tournures de l'auteur et ne s'écarte jamais de la simplicité du style qui seule profite aux Églises. Aussi tout l'art splendide de la rhétorique est-il méprisé : nous voulons en effet louer les idées et non les mots [1]. »

En fait, Jérôme prend souvent plus de libertés qu'il ne l'avoue avec le texte original dont il publie les traductions ou les adaptations en latin. Au sujet de ces mêmes homélies sur Ézéchiel, Rufin ne manquera pas, quelques années plus tard de lui adresser des reproches assez graves :

« Haec et mille alia his similia in interpretationibus tuis, sive in his ipsis homiliis [2], sive in Ieremia vel in Isaia, maxime autem in Ezechiele subtraxisti. De fide autem, id est de Trinitate, cum in aliquantis locis aliter invenisses, quae tibi visa sunt, praetermisisti [3]. »

La guerre est déclarée entre Rufin et Jérôme quand ces lignes sont écrites ; et Jérôme a déjà reproché à son adversaire d'avoir inexactement traduit le *De principiis*, en faisant disparaître certaines expressions peu orthodoxes, ou en modifiant certains passages suspects. Pourtant, ce n'est pas, de la part de Rufin, une calomnie que de renvoyer à Jérôme ses propres arguments. Le dernier éditeur des homélies grecques d'Origène sur Jérémie écrit en effet : « Dans la plupart des cas, Jérôme paraît avoir fait son travail avec amour ; il me semble avoir traduit plus littéralement et plus soigneusement au début qu'à la fin, mais cela peut être une impression purement subjective. Pourtant il est sûr qu'il ne voulait pas s'attacher à un mot à mot servile, comme il pouvait le faire lorsqu'il s'agissait d'un texte biblique... On rencontre de temps à autre des périphrases, des abréviations, des interpolations, qui doivent faciliter l'intelligence d'un passage au lecteur ; on trouve également des traces de l'inclination bien connue de Jérôme pour l'exagération et le renchérissement de l'expression, pour l'achèvement descriptif des images, pour la dissimulation élégante des difficultés, pour les amplifications maniérées et coquettes et pour la pédanterie

1. Jérôme, *Prolog. homil. in Ezech.*, PG., xiii, 665.

2. Il s'agit ici des homélies sur l'Évangile de S. Luc.

3. Rufin, *Apol. adv. Hieron.*, ii, 27 ; PL., xxi, 606 B.

érudite [1]. » Un peu plus loin E. Klostermann ajoute, il est vrai, qu'on ne peut jamais constater avec certitude la présence de retouches intentionnelles dans le genre de celles dont parle Rufin [2] ; mais il est permis de croire que le savant éditeur se montre alors trop indulgent. Car lui-même, dans son étude sur la tradition manuscrite des homélies d'Origène sur Jérémie signale quelques-unes de ces retouches, qui ont un caractère doctrinal très accentué, et qui auront été sans doute inspirées au traducteur par le souci de l'orthodoxie. Ainsi, à l'homélie IX, 1 ; éd. Klostermann p. 64, 23, nous lisons : *ἡμεῖς δὲ ἕνα οἴδαμεν θεὸν καὶ τότε καὶ νῦν · ἕνα Χριστὸν καὶ τότε καὶ νῦν* ; mais le traducteur ajoute : « Et unum Spiritum Sanctum cum Patre et Filio sempiternum [3]. » A l'homélie X, 1 ; *id.*, p. 71, 12, Origène écrit : *διδάσκει ἤτοι καθ' αὐτὸν ἢ διὰ τοῦ Χριστοῦ ἢ ἐν ἁγίῳ πνεύματι ἢ διὰ Παύλου, φέρ' εἰπεῖν, ἢ διὰ Πέτρου ἢ διά τινος τῶν ἄλλων ἁγίων* : Jérôme traduit les mots *φέρ' εἰπεῖν* par : ut ad minora veniamus, correction qui paraît bien introduite pour une raison d'orthodoxie [4]. A la même homélie X, 3, p. 73, 15 *ὡς εἰ καθ' ὑπόθεσιν μὴ ἐσταύρωτο μηδὲ τεθνήκει* est traduit ainsi : « Fingamus enim paulisper... neque post mortem ad inferos descendisse » ; le texte grec ne songe même pas à mentionner la descente aux enfers. A l'homélie IV, 6, p. 29, 22, il est question de *τὰ βιβλία τῆς καινῆς διαθήκης, τῶν ἀποστόλων τοὺς λόγους* ; et Jérôme précise : « Evangelia et omne novum Testamentum. Legamus apostoli Pauli epistolas universas. » Il serait facile de multiplier les exemples ; et c'est précisément en les multipliant que l'on se rendrait le mieux compte des intentions du traducteur : celui-ci veut améliorer le texte qu'il a sous les yeux, non seulement en en donnant une version élégante, mais en en faisant disparaître les moindres taches qui seraient susceptibles de troubler des lecteurs d'une orthodoxie délicate.

Ce ne fut pas seulement pour ses traductions des homélies d'Origène que Jérôme fut critiqué : ces critiques-là furent tardives et sans importance. Lorsqu'elles se produisirent, ses méthodes de traduction avaient déjà subi de plus rudes assauts. En 394, saint Épiphane était venu à Jérusalem et y

1. E. Klostermann, *Origenes' Werke*, t. III, p. XIX.

2. E. Klostermann, *op. cit.*, p. XXII.

3. Cf. E. Klostermann, *Die Überlieferung der Jeremiahomilien des Origenes* ; TU., NF., I, 3, p. 27.

4. E. Klostermann, *Die Überlieferung*, p. 27.

avait vivement attaqué l'évêque Jean qu'il soupçonnait de pactiser avec l'origénisme ; avant son départ, il lui avait même adressé une lettre ouverte pour le mettre en garde contre l'hérésie. Cette lettre eut grand succès en Palestine[1]. Jérôme la traduisit en latin à l'usage de son ami Eusèbe de Crémone qui ne savait pas un mot de grec [2]. Il paraît bien que cette traduction n'était pas destinée à la publicité. Elle fut cependant dérobée à Jérôme, que l'on accusa aussitôt de trahison : n'avait-il pas changé complètement le sens de l'original ? n'avait-il pas falsifié le texte ? peut-être même n'était-il pas l'auteur responsable de cette lettre prétenduement attribuée à Épiphane [3] ?

Il fallut que Jérôme se justifiât. C'est dans cette intention qu'il rédigea une lettre, adressée à Pammachius, et dans laquelle il développe tout au long ses idées sur les droits et les devoirs des traducteurs. Plus encore dans cette lettre que dans la préface de la Chronique, il faut chercher l'expression de la pensée de Jérôme, et l'on comprend qu'on lui ait donné comme titre : *De optimo genere interpretandi* [4]. Toutefois, l'on ne saurait oublier qu'ici encore nous nous trouvons en face d'un écrit de circonstance : c'est sa conduite personnelle avant tout que l'auteur prétend justifier. Il peut bien s'abriter derrière l'autorité de Cicéron, d'Horace, de Térence, de Plaute, de Cécilius, se vanter de suivre les exemples d'Evagrius d'Antioche — si la traduction de la vie de saint Antoine est bien de lui [5] — et de saint Hilaire : il n'oublie jamais le fait particulier dont sa lettre doit fournir l'explication ; et sous les théories générales, on entrevoit constamment la lettre d'Épiphane à Jean de Jérusalem et les critiques dont Jérôme a été l'objet. Ces remarques faites, il reste que le *De optimo genere interpretandi* renferme des règles excellentes :

« Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor, me in interpretatione Graecorum, absque Scripturis Sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu. Habeoque huius rei magistrum Tullium... Quanta in illis praetermiserit, quanta addiderit, quanta muta

1. J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*, p. 123 ; F. Cavallera, *Saint Jérôme*, t. I, p. 214.

2. Jérôme, *Epist.*, 57, 2 ; PL., xxii, 569 ; éd. Hilberg, t. I, p. 504 s.

3. Jérôme *Apol. adv. Ruf.*, iii, 7.

4. Jérôme, *Epist.* 57. Jérôme lui-même cite cette lettre en lui donnant ce titre dans l'*Epist.* 112 *ad Augustin*, 20 ; PL., xxii, 929.

5. Jérôme, *Epist.* 57, 6, ne cite pas le nom d'Evagrius. Sur l'identité du traducteur de la vie de saint Antoine, cf. O. Bardenhewer, AKL., t. III, p. 238.

verit, ut proprietates alterius linguae suis proprietatibus explicaret, non est huius temporis dicere... Terentius Menandrum, Plautus et Caecilius veteres comicos interpretati sunt. Numquid haerent in verbis : ac non decorem magis et elegantiam in translatione conservant ? Quam vos veritatem interpretationis hanc eruditi κακοζηλίαν nuncupant [1]. »

On aura noté sans doute qu'ici Jérôme prétend établir une distinction entre les traductions des auteurs profanes et les versions des Livres saints. Liberté complète du traducteur, lorsqu'il s'agit d'ouvrages profanes : pourvu que le sens soit respecté, cela suffit ; et pour le reste, on a le devoir de veiller à la pureté du langage et à la correction du style. Lui-même pensait évidemment avoir bien rempli sa tâche en traduisant la lettre d'Épiphane : « Ayant fait appeler un *notarius*, explique-t-il à ce sujet, j'ai dicté à la hâte, notant rapidement et brièvement en marge pour chaque page, le sens de chacun des chapitres [2]. » Les indiscrets se demanderont si une traduction si hâtive pouvait être bonne. Mais Jérôme en est persuadé, et il faut lui donner acte de ses aveux.

Lorsqu'il s'agit des Livres saints, il se montre plus difficile ; il exige une traduction littérale. Même l'ordre des mots, écrit-il, y est un mystère. On serait tenté de croire, si l'on prenait cette déclaration à la lettre, que les versions de l'Écriture faites par Jérôme sont un décalque servile du texte original. Or il n'en est rien ; et le traducteur n'hésite pas à déclarer, dans ses préfaces, ou ailleurs, qu'il a suivi, en traduisant l'Ancien Testament les mêmes règles que dans ses autres ouvrages. Voici la préface pour le livre de Job, par exemple :

« Haec autem translatio nullum de veteribus sequitur interpretem ; sed ex ipso hebraico arabicoque sermone et interdum syro, nunc verba, nunc sensus, nunc simul utrumque resonabit. Obliquus enim etiam apud Hebraeos totus liber fertur et lubricus : et quod graeci rhetores vocant ἐσχηματισμένος ; dumque aliud loquitur aliud agit : ut si velis anguillam vel murenulam strictis tenere manibus, quanto fortius presseris tanto citius elabitur [3]. »

Ainsi le texte hébreu est impossible à serrer de trop près. La comparaison avec l'anguille ou la murène fait exactement ressortir la pensée de Jérôme. Il faut, dans certains cas, savoir

1. Jérôme, *Epist*., 57, 5 ; PL., XXII, 571 ; éd. Hilberg, t. II, p. 508.
2. Jérôme, *Epist*., 57, 2 ; PL., XXII, 569 ; éd. Hilberg, t. I, p. 505.
3. Jérôme, *Prae fat. in libr. Job* PL., XXVIII, 1081.

se contenter d'une traduction assez large ; parfois même doit-on être capable d'avouer que l'on n'a pas saisi le sens : et c'est alors que l'on se contentera du mot à mot comme d'un pis aller. De même lisons-nous dans la préface du livre de Judith :

« Magis sensum e sensu quam ex verbo verbum transferens [1]. »

Que deviennent alors les déclarations sur le symbolisme que recouvre l'ordre même des mots dans le texte sacré ? et quel cas faut-il faire de l'exception que réservait Jérôme dans le *De optimo genere interpretandi* ? Lui-même n'y pense plus guère ; et ses lettres postérieuses confirment ses préfaces. La lettre 106 à Sunnia et Fretela sur le psautier [2] est particulièrement intéressante à relire, parce qu'à plusieurs reprises elle insiste sur la nécessité dans laquelle se trouve le traducteur de garder le sens de l'original plutôt que la suite des mots et l'ordre des termes. Bien plus, des considérations purement littéraires se font jour ; et Jérôme est amené à préférer telle version à une autre pour de simples raisons d'euphonie, quand même le littéralisme perd quelques-uns de ses droits :

« Et sciendum quod si voluerimus dicere : domine quis incolet tabernaculum tuum [3] ? vel illud de quinto : neque incolat iuxta te malignus [4], perdes εὐφωνίαν et, dum interpretationis κακοζηλίαν sequimur, omnem decorem translationis amittimus : et hanc esse regulam boni intrepretis, ut ἰδιώματα linguae alterius suae linguae exprimat proprietate. Quod et Tullium in Protagora Platonis et in οἰκονομικῷ Xenophontis et in Demosthenis contra Aeschinen oratione fecisse convincimus et Plautum, Terentium Caeciliumque, eruditissimos viros in graecis comoediis transferendis. Nec ex eo quis linguam latinam angustissimam putet [5], quod non possit verbum transferre de verbo, cum etiam Graeci pleràque nostra circuitu transferant et verba

1. Jérôme, *Praefat. in libr. Iudith* ; PL., xxix, 39.

2. Sur la date et les destinataires de cette lettre, cf. J. Zeiller, *Saint Jérôme et les Goths*, dans *Miscellanea Geronimiana*, Rome 1920 ; p. 123-130. Nous admettons, avec J. Zeiller, que cette lettre date de 404-405. Vallarsi proposait la date de 403. G. Grützmacher, *Hieronymus, Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte*, t. I, p. 85, plaçait cette lettre en 390, ce qui est probablement une époque trop reculée.

3. *Psalm.* xiv, 1. La Vulgate porte ici : « Domine quis habitabit in tabernaculo tuo ? »

4. *Psalm.* v, 5. La Vulgate traduit : « Neque habitabit iuxta te malignus. »

5. Cf. Cicéron, *De finib.*, i, 3 : « Latina lingua locupletior quam graeca.

hebraica non interpretationis fide, sed linguae suae proprietatibus nitantur exprimere [1]. »

On peut comparer ces déclarations à celles de la lettre 57 : ce sont les mêmes exemples profanes qui y sont apportés, et la même théorie classique de la traduction. Ce que Cicéron avait fait pour les dialogues de Platon ou les discours de Démosthène, Jérôme se croit le droit de le faire même pour les livres saints ; et il n'y a pas jusqu'à la thèse un peu paradoxale sur la richesse de la *verborum copia* latine qu'il n'essaie de faire sienne, peut-être pour étonner ses correspondants goths [2].

La lettre 112 à Augustin[3] revient sur les mêmes idées :

« Et ibi graeca transtulimus, hic de ipso hebraico quod intellegebamus expressimus, sensuum potius veritatem quam verborum interdum ordinem conservantes [4]. »

De fait, une étude de la Vulgate de saint Jérôme amène à des constatations intéressantes, et montre clairement que le traducteur s'est laissé guider d'abord par certaines préoccupations d'élégance, qui l'ont amené à rompre de diverses manières la monotonie de la phrase hébraïque : il évite la répétition des mêmes termes ; il supprime des substantifs hébreux ; il remplace des noms propres par des pronoms ; là où le même mot est employé dans le texte original, il lui substitue divers synonymes, sans autre motif que l'amour de la variété [5]. D'autres fois des soucis différents conduisent l'interprète et l'amènent à donner une version plus large qu'il ne conviendrait : « Tantôt

1. Jérôme, *Epist.* 106, 3 ; PL., xxii, 839. Cf. *Epist.* 106, 26 : Propterea absque damno sensus, interpretationis elegantia conservata est ; *id. ib.*, 29 : Non debemus sic verbum de verbo exprimere, ut dum syllabas sequimur, perdamus intellegentiam ; *id. ib.*, 30 : Non debemus impolita nos verborum interpretatione torquere, cum damnum non sit in sensibus, quia unaquaeque lingua, ut ante iam dixi, suis proprietatibus loquitur. *Id. ib.*, 54 : Et nos hoc sequimur, ut ubi nulla est de sensu mutatio latini sermonis elegantiam conservemus. *Id. ib.*, 55 : Eadem igitur interpretandi sequenda est regula, quam saepe diximus, ut ubi non sit damnum in sensu linguae in quam transferimus, εὐφωνία et proprietas conservetur.

2. Cf. P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne* ; Paris, 1920 ; p. 68.

3. Lettre datée de 404 selon G. Grützmacher ; de 407 selon Vallarsi.

4. Jérôme, *Epist.*, 112, 19 ; PL., xxii, 928.

5. A. Condamin, *Les caractères de la traduction de la Bible par saint Jérôme*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. II, 1911 ; p. 425-440 ; Id., *Un procédé littéraire de saint Jérôme dans sa traduction de la Bible*, dans *Miscellanea Geronimiana*, p. 89-96.

par besoin de clarté le traducteur ajoute quelques mots d'explication, ou, pour éviter au lecteur latin la fatigue des répétitions, il abrège en résumant : c'est ce que j'appellerai *interprétation littéraire*. Tantôt, par un tour de phrase habilement choisi, par une expression heureusement intercalée, ou simplement omise, il résout des difficultés, vues ou entrevues avec beaucoup de perspicacité, qui proviennent presque toujours du genre de composition d'un livre et de l'état de conservation du texte. C'est l'*interprétation critique*. Enfin, instruit du sens messianique de certains passages par sa science de la Bible et par la tradition, il croit utile d'accentuer le sens et de le mettre en relief dans sa version. C'est l'*interprétation doctrinale* [1]. »

Il serait facile, mais assez éloigné de notre sujet, de citer ici des exemples nombreux, qui sont rassemblés d'ailleurs dans des études spéciales [2]. Il y avait lieu par contre de grouper un certain nombre de témoignages relatifs à la méthode suivie par Jérôme lorsqu'il traduisait des ouvrages écrits en hébreu ou en grec. Nous sommes désormais mieux préparés à comprendre selon quelles règles et dans quel esprit il a pu se mettre à la traduction du *De principiis*.

Il faut ajouter encore que parfois des motifs d'ordre tout à fait secondaire agissaient sur Jérôme et exerçaient leur influence sur ses entreprises de traduction. Jérôme travaillait très vite, trop vite souvent, et il ne prenait pas le temps nécessaire pour pénétrer le sens exact des livres qu'il se proposait de rendre en latin. Nous avons déjà recueilli ses aveux à ce sujet à propos de la lettre d'Épiphane à Jean de Jérusalem, dont la traduction fut faite en toute rapidité *(raptim celeriterque dictavi)* [3]. La version du livre de Tobie ne lui demanda qu'une journée : et, comme il ne savait pas encore le chaldéen, un savant interprète lui traduisait de cette langue en hébreu ce que lui ensuite dictait immédiatement à son secrétaire en latin [4]. Le livre de Judith fut expédié en une nuit de travail [5]. Les trois livres de Salomon, c'est-à-dire les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique des Cantiques, furent traduits

1. A. Condamin, *Les caractères de la traduction de la Bible par saint Jérôme*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. III, 1912 ; p. 105-106.

2. Outre les articles cités de A. Condamin, cf. O. Zöckler, *Hieronymus, sein Leben und Wirken*, Gotha 1865 ; p. 342-367; G. Hoberg *De sancti Hieronymi ratione interpretandi* ; Freiburg i. B., 1886.

3. Jérôme, *Epist.*, 57, 2 ; PL., xxii, 569 ; éd. Hilberg, t. I, p. 505.

4. Jérôme, *Praefat. in libr. Tob.*; PL., xxix, 26, A, : « Unius dici laborem arripui. »

5. Jérôme, *Praefat. in libr. Judith* ; PL., xxix, 39, A.

en trois jours [1]. Une telle activité étonne, mais en même temps elle inspire quelques doutes sur la valeur de travaux si rapidement accomplis. Il est vrai, que, lorsqu'il s'agit de la Bible, Jérôme avait déjà à sa disposition des traductions antérieures ; sagement, lorsqu'un changement n'était pas nécessaire, il utilisait ces traductions préexistantes ; et c'est là un état de choses dont il faut lui tenir compte plus souvent qu'on ne l'a fait, car il explique, en même temps que la rapidité avec laquelle certaines parties de l'œuvre ont été rédigées, les différences de style qu'on y constate [2]. Il reste que Jérôme, dans ses entreprises de traducteur n'apportait pas toujours beaucoup de soin ; il reste surtout que le lettré incorrigible qui survivait en lui à toutes les promesses [3], ne pouvait guère s'empêcher d'écrire un latin correct et élégant et préférait quelquefois la pureté du style à la littéralité d'une version peu harmonieuse ou insuffisamment châtiée [4].

A ces soucis de puriste, Jérôme restait fidèle même lorsqu'il s'agissait d'écrits au sujet desquels il savait que des discussions ne manqueraient pas de s'élever. Les lettres pascales de Théophile d'Alexandrie appartiennent à la période critique des controverses origénistes, alors que tout le monde prend parti et se passionne pour ou contre le docteur d'autrefois ; elles fournissent à la querelle des aliments nouveaux, en jetant dans la discussion les théories les plus suspectes d'Origène. Jérôme les traduit en toute hâte, l'une après l'autre, au fur et à mesure de leur publication, et il les expédie à ses amis de Rome. Il pousse la précaution jusqu'à joindre à ses traductions le texte original des lettres de Théophile, pour que chacun puisse vérifier la valeur de son travail. Mais voici comment il s'exprime : « Recevez, lumières du sénat chrétien, cette année encore, la lettre en grec et en latin, afin que les hérétiques ne m'accusent pas mensongèrement d'avoir presque tout ajouté ou changé. J'avoue avoir grandement travaillé

1. Jérôme, *Praefat. in libr. Salom.*; PL., xxviii, 1241, A. : « Tridui opus nomini vestro consecravi, interpretationem videlicet trium Salomonis voluminum. »

2. F. Cavallera, *Saint Jérôme et la Bible*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1921, p. 223.

3. Cf. Jérôme, *Epist.*, 22, 30 ; PL., xxii, 416 ; éd. Hilberg. t. I, p. 189. Plus tard, Rufin reprochera à Jérôme de n'être pas fidèle aux promesses faites lors de ce songe. Jérôme aura quelque peine à se justifier complètement de son infidélité, *Apol. adv. Ruf.*, i, 31 ; PL., xxiii, 423, B.

4. On peut citer encore les explications que donne Jérôme à propos de sa traduction d'un verset du psaume ii, *Apol. adv. Ruf.*, i, 19 ; PL., xxiii, 413. Là où il faudrait le mot deosculamini, il écrit adorate, qui est plus chaste et plus élégant.

pour conserver l'élégance des termes originaux, grâce à une semblable beauté dans ma traduction ; je me suis efforcé de courir sur le chemin tracé et de n'excéder en rien pour ne pas perdre les flots de son éloquence et pour traduire les mêmes choses dans le même langage [1]. » De tels soucis nous étonnent : en d'aussi graves conjonctures, l'essentiel était d'envoyer à Rome une traduction fidèle ; le reste n'était que littérature et vanité. Jérôme aurait-il été lui-même s'il avait oublié la littérature ?

Un peu plus tard, Jérôme vient encore de traduire une lettre de Théophile — lettre actuellement perdue, et dont nous ne savons rien autre chose que par son traducteur — ; et il envoie son travail à Alexandrie : « Reçois donc, dit-il à Théophile, ton livre, ou plutôt le mien ; et, pour parler plus véritablement, le nôtre. Si tu m'es favorable, je serai ton débiteur. Pour toi en effet, mon esprit a été mis à la torture, et j'ai voulu exprimer la faconde grecque par les pauvres moyens de la langue latine [2]. Car je n'ai pas, ainsi que le font les traducteurs diserts, traduit mot à mot ; je n'ai pas compté la monnaie que tu m'avais donnée peu à peu. Mais j'ai fait en sorte que rien ne manque au sens, même si quelque chose manque aux expressions. J'ai donc traduit ta lettre en latin, et je l'ai placée en tête de ce volume, pour que tous les lecteurs sachent que ce n'est pas par témérité et jactance, mais suivant l'ordre de Ta Béatitude, que j'ai entrepris une tâche au-dessus de mes forces [3]. » Il y a bien de la flatterie dans ce langage. Mais on voit ici encore que Jérôme reste fidèle à lui-même, et qu'il regarde les traductions, même les plus difficiles et les plus importantes, comme des œuvres d'art. Sous peine de déchéance, le traducteur ne peut pas, ne doit pas, s'éloigner des règles posées par les rhéteurs classiques et préférer le mot à mot à l'élégance [4].

1. Jérôme, *Epist.* 97 *ad Pammach. et Marcel.*, 3 ; PL., xxii, 791 ; éd. Hilberg, t. II, p. 184.

2. On peut noter cet aveu. On a vu précédemment Jérôme parler de la richesse du latin.

3. Jérôme, *Epist.* 114 *ad Theophil. episc.*, 3 ; PL., xxii, 935 ; éd. Hilberg, t. II, p. 395.

4. Il faut se rappeler cependant que, malgré ces principes si souvent répétés, les traductions de saint Jérôme sont souvent plus mal écrites que ses ouvrages personnels. Cf. G. Morin, *Anecdota Maredsolana*, t. III, 3, *Sancti Hieronymi presbyteri tractatus sive homiliae in psalmos quattuordecim* ; Maredsoli 1903 ; p. vii : « Nonne ipse Hieronymus noster in homiliis Origenis latine reddendis adeo incomposito, agresti, semibarbaro utitur sermone, ut nonnunquam aegre dignosci possit ? » Dom Morin renvoie à l'ouvrage de F. Florius, *De SS. Hilario et Hieronymo Origenis interpretibus*,

III

Il fallait recueillir sous la plume de Jérôme lui-même l'énoncé de ces principes, et se rendre compte par quelques exemples de la fidélité avec laquelle il les appliquait, avant d'étudier la traduction du *De principiis*. Nous sommes maintenant mieux préparés à recevoir les témoignages qui se rapportent à cette traduction, tant ceux de Jérôme, que ceux de Rufin, son adversaire.

Ceux de Jérôme d'abord. Le plus ancien, puisqu'il est contemporain de la traduction, c'est la lettre d'envoi à Pammachius et à Oceanus, par laquelle le moine de Bethléem annonçait à ses amis de Rome l'arrivée de la version qu'ils avaient réclamée. Nous avons déjà remarqué que dans cettte lettre, Jérôme se plaint grandement du labeur qui lui a été imposé : tâche difficile, avoue-t-il, puisque changer quoi que ce soit au grec n'est pas l'œuvre d'un traducteur mais d'un renverseur ; et que traduire mot à mot est indigne de celui qui se soucie de l'élégance du langage [1]. Ne devine-t-on pas que ce dernier souci risque bien de l'avoir parfois emporté ? On aimerait assez à savoir la date exacte à laquelle fut expédiée la lettre à Pammachius et à Oceanus, parce que l'on aurait ainsi un moyen de connaître approximativement le temps employé par Jérôme pour traduire l'œuvre d'Origène. Nous pouvons dire seulement là-dessus ce que nous apprend Jérôme, c'est que sa lettre même fut rapidement dictée. « Il ne faut pas, écrit M. Brochet, attacher trop d'importance à l'expression qu'il (Jérôme) emploie dans sa lettre *(celeri sermone dictavi)*; car car il s'est écoulé entre la réception de la lettre de Pammaque et d'Océan et l'envoi de sa réponse, au moins le temps nécessaire à la traduction de l'ouvrage d'Origène. Tout porte à croire que s'il a reçu cette lettre dès 398, ce fut assez tard pour que la navigation ne lui permît pas de répondre ; qu'il fit sa traduction dans les mauvais mois d'hiver et ne l'envoya

Bononiae, 1789, dont le premier article est précisément intitulé : « In homiliis Origenis latine reddendis, sanctus Hieronymus elegantiam neglexit.» On sait d'autre part que Vallarsi nia d'abord que Jérôme fût le traducteur des neuf homélies d'Origène sur Isaïe, tant le style de cette traduction lui paraissait indigne du grand docteur (*Praefat. in Tom.* IV ; PL., XXIV, 13-16). Au bout de trente ans environ, il modifia son opinion ; il finit par reconnaître que c'était bien Jérôme qui avait traduit en latin les homélies sur les visions d'Isaïe, et qu'il ne pouvait subsister aucun doute à ce sujet (*Admonit.*; PL., XXIV, 935 s.).

1. JÉRÔME, *Epist.* 84 *ad Pammach. et Ocean.*, 12 ; PL., XXII, 752 ; éd. HILBERG, t. II, p. 134.

à Rome qu'à la reprise des correspondances, au printemps de 399 [1]. » K. Holl place tous ces événements, la lettre de Pammachius et la réponse de Jérôme, une année plus tard, mais il croit aussi que la traduction fut faite pendant une période d'hiver, où la navigation était interrompue, celle de 399-400 [2]. Si l'on s'en rapporte aux vraisemblances, il faut dire en tout cas que Jérôme ne dut pas être bien lent à faire le travail qui lui avait été réclamé. Il se hâtait toujours. Dans le cas présent, il était d'autant plus pressé que son honneur avait été mis en cause dans la préface de Rufin et que ses amis de Rome désiraient ardemment connaître sa justification. Comment croire, avec cela, qu'il ait longuement médité et patiemment revu une œuvre qu'il lui était somme toute facile de mener à bien ? Origène lui était familier ; déjà il avait traduit un grand nombre de ses homélies ; il connaissait son style et ses idées. On a toutes les raisons pour croire que la traduction du *De principiis* fut rondement menée, quoiqu'aucune date précise ne soit fournie par Jérôme à ce sujet.

Assez peu de temps après avoir adressé sa traduction à Pammachius et à Oceanus, Jérôme fut amené à écrire à un autre de ses amis, Paulin, qui lui avait posé un certain nombre de questions, et l'avait interrogé en particulier sur l'endurcissement du cœur de Pharaon. « Sur ce sujet, lui dit-il, Origène répond très fortement dans ses livres περὶ ἀρχῶν que j'ai traduits récemment sur l'ordre de notre Pammachius. Tout occupé de ce travail, je n'ai pu faire ce que je t'avais promis ; j'ai une fois de plus mis de côté notre Daniel [3]. Quoique ce fût là le désir de mon très aimé et très excellent Pammachius, j'aurais sans doute remis à un autre moment la satisfaction d'un seul homme, si presque toute la fraternité de la ville ne m'avait demandé le même ouvrage affirmant qu'un grand nombre de fidèles étaient en danger et accédaient aux dogmes pervers. C'est donc poussé par la nécessité que j'ai traduit ces livres, où il y a plus de mauvais que de bon ; je me suis imposé cette règle de ne rien ajouter, de ne rien retrancher, et de conserver la fidélité grecque dans l'intégrité latine *(graecamque fidem latina integritate servarem)*. De ces livres, tu pourras obtenir des exemplaires en t'adressant au dit frère. D'ailleurs le texte grec te suffirait ; et tu n'aurais

1. J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*, p. 218-219.

2. K. Holl, *Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streites*, dans *Sitzungsberichte...* de Berlin, 1916, p. 226-255.

3. Il s'agit ici du commentaire sur Daniel qui ne fut repris et achevé qu'en 407.

pas besoin de puiser aux petits ruisseaux de notre pauvre esprit, toi qui peux boire aux sources elles-mêmes [1]. »

On saisit dans cette lettre l'emploi des procédés de style chers à Jérôme, et surtout de l'exagération, de l'amplification oratoire. Il a été obligé, dit-il, de traduire les livres d'Origène ; presque tous les frères de Rome se sont unis pour le supplier. En fait, Pammachius et Oceanus avaient été seuls à lui écrire, et Jérôme ne mentionne même expressément que le seul Pammachius. Sans doute, la version de Rufin n'avait pas été sans causer quelque émoi à Rome, émoi dont la lettre 83 nous a transmis l'écho. Mais il n'y a pas lieu de rien exagérer ; et à distance, servi d'ailleurs par son caractère impétueux, Jérôme a pris au tragique des faits assez simples. Ce qu'il dit de son propre ouvrage est par contre assez modeste. Il n'a rien ajouté, rien retranché au grec ; il s'est efforcé d'être un fidèle traducteur ; sur ce point la lettre à Paulin confirme la lettre à Pammachius ; et l'on peut croire que Jérôme avait eu le désir de publier une version plus fidèle que celle de Rufin. Car on peut employer ce terme de publier, qui a son importance. Jérôme ne manifeste aucune hésitation à renvoyer Paulin à sa propre traduction ; il lui dit qu'il pourra s'en procurer une copie en s'adressant à Pammachius ; et lorsqu'il avait écrit à ce dernier, il ne lui avait pas demandé de cacher ses manuscrits. La version de Rufin avait paru au grand jour. Celle de Jérôme est faite pour lui répondre, pour s'opposer à elle, et il est légitime qu'elle soit connue de tous ceux qui peuvent s'intéresser à Origène.

Dix ans plus tard cependant [2], Jérôme écrit à Avitus qui lui avait demandé des renseignements sur Origène et sur le *De principiis*, et il lui raconte une histoire assez étrange au sujet de sa traduction : « Voici dix ans environ, le saint homme Pammachius m'envoya le manuscrit d'un quidam, contenant les livres d'Origène περὶ ἀρχῶν traduits, ou plutôt défigurés. Il me demandait surtout que la traduction latine conservât la vérité grecque et que la langue romaine connût, sans le patronage d'un interprète infidèle, tout ce qu'avait dit l'auteur, soit en bien, soit en mal. J'ai fait selon sa volonté ; et

1. JÉRÔME, *Epist.* 85 *ad Paulin*, 3 ; PL., XXII, 753 ; éd. HILBERG, t. II, p. 136. Il faut remarquer que, même à ce moment de la controverse origéniste, saint Jérôme n'hésite pas à renvoyer Paulin aux livres d'Origène. Il reconnaît donc que tout n'est pas mauvais dans ces livres, et qu'il faut en prendre ce qu'il y a de bon, tout en rejetant les erreurs.

2. D'après G. GRÜTZMACHER, *Hieronymus*, t. I, p. 88, cette lettre a été écrite plutôt avant 410 qu'en 411 ; F. CAVALLERA admet la date de 409 ; *Saint Jérôme*, t. I, p. 314, note 1.

je lui ai envoyé les livres. Lorsqu'il les eut lus, il en eut horreur et les enferma dans son secrétaire de peur que, si on les répandait en public, ils ne blessassent les âmes d'un grand nombre. Or, un frère qui avait le zèle de Dieu, mais non selon la science, lui demanda de lui prêter ces livres pour les lire, en promettant de les rendre aussitôt. A cause du peu de temps qu'il lui accordait, Pammachius ne put soupçonner un piège. Mais celui qui avait reçu les livres pour les lire, copia l'ouvrage entier, avec le secours de tachygraphes, et rendit le manuscrit beaucoup plus vite qu'il ne l'avait promis. Avec la même témérité, ou mieux, la même sottise, il confia à d'autres pis que ce qu'il avait mal enlevé. Comme il est difficile que des notes abrégées reproduisent exactement de gros volumes qui disputent de problèmes mystérieux, surtout si ces notes ont été prises rapidement et en fraude, il arriva que tout fut confondu dans ces exemplaires furtifs, et que la plupart du temps l'ordre et le sens firent également défaut. C'est pourquoi, bien cher Avitus, tu demandes que je t'envoie moi-même un exemplaire de ce que j'ai autrefois traduit et que je n'ai confié à personne d'autre, mais que le dit frère a édité avec perversité [1]. »

Ce récit est curieux [2], et l'on peut se demander jusqu'à quel point il est conforme à la vérité. Car c'est la première fois qu'il est question d'un vol commis chez Pammachius, et de la mise en circulation de textes fautifs de la traduction de Jérôme. Les occasions n'avaient pas manqué au moine de Bethléem pour s'expliquer sur son ouvrage et sur le sort réservé à ses manuscrits. Il faut remarquer pourtant que de semblables aventures lui étaient déjà arrivées pour d'autres ouvrages : un inconnu n'avait-il pas dérobé dans les armoires d'Eusèbe de Crémone la traduction de la lettre d'Épiphane à Jean de Jérusalem et n'avait-il pas rapporté en Palestine cette pièce compromettante [3] ? Un autre n'avait-il pas pris à Jérôme lui-même la copie de sa revision des livres de l'Ancien Testament d'après les Septante [4] ? Et il paraît que de tels larcins étaient bien dans les mœurs du temps, puisque Rufin de son côté se plaint de ce que les amis de Jérôme lui ont soustrait le manuscrit de la version du *De principiis*, avant qu'il ait eu le temps de le revoir et d'y apporter les corrections néces-

1. Jérôme, *Epist.* 124 *ad Avit.*, 1 ; PL., xxii, 1059-1060 ; éd. Hilberg, t. III, p. 96.

2. Cf. G. Grützmacher, *Hieronymus*, t. III, p. 42 s.

3. Jérôme, *Epist.* 57, 2 ; PL., xxii, 569 ; éd. Hilberg, t. I, p. 504.

4. Jérôme, *Epist.* 134, 2 ; PL. xxii, 1162 éd. Hilberg, t. III, p. 263.

saires [1]. Nous nous étonnons sans doute lorsque nous lisons de tels récits ; et leur multiplicité nous les rend d'abord assez suspects. Mais la valeur des témoignages est telle que nous n'avons guère le droit d'hésiter. La propriété littéraire n'a jamais été très respectée dans l'antiquité ; et ce n'est pas seulement au cours de la controverse origéniste que nous entendons parler de vols de documents ou de fabrication de dossiers.

Pour ce qui est de la version de saint Jérôme, rien avant la lettre à Avitus n'indique qu'elle ait été réservée à l'usage privé ; et c'est beaucoup que dix années d'intervalle pour séparer un tel incident de son premier récit. Dans les apologies contre Rufin, qui contiennent par le menu le récit de la controverse, on ne sait rien, on ne soupçonne rien de tel. Jérôme semble au contraire avoir constamment agi au grand jour, et lorsqu'il parle de sa traduction, c'est comme d'une œuvre qui est dans le domaine public. La lettre à Pammachius et à Oceanus elle-même est une lettre publique, et Jérôme se vante de la modération dont il a fait preuve en l'écrivant [2]. Quant à la traduction des Principes, elle s'oppose à celle de Rufin comme le vrai au faux : « Sans doute, écrit Jérôme à son adversaire, tu déclares ouvertement dans ton prologue que tu as corrigé ce qui était mauvais et laissé ce qui était bon. Alors tu es tenu, non par la liberté du traducteur, mais par l'autorité de l'écrivain si l'on découvre quelque hérésie dans ce que tu as traduit... Pour moi, qui me contente de me défendre moi-même, dans les livres du περὶ ἀρχῶν, j'ai simplement traduit ce qui était en grec non pour que le lecteur croie à ce que j'ai interprété, mais pour qu'il ne croie pas à ce que tu avais traduit auparavant [3]. » Un peu plus loin, ce sont les mêmes observations : « Ta traduction accuse Origène bien plutôt que toi. Car tu as corrigé tout ce que tu estimais avoir été ajouté par les hérétiques. Pour moi j'ai mis au jour ce que la Grèce entière proclame avoir été écrit par lui. Qui de nous a bien jugé, ce n'est ni à toi ni à moi de le dire. Que nos écrits à l'un et à l'autre soient soumis à la critique du lecteur [4]. » D'où il est permis de conclure que la traduction de Jérôme a des lecteurs tout comme celle de Rufin, puisque ceux-ci doivent en faire la critique. Au second livre de l'Apologie, les deux traductions sont encore

1. Jérôme, *Apol. adv. Rufin.*, III, 4 ; PL., XXIII, 459.
2. Jérôme, *Apol. adv. Rufin.*, I, 11 ; PL., XXIII, 406.
3. Jérôme, *Apol. adv. Rufin.*, I, 7 ; PL., XXIII, 402.
4. Jérôme, *Apol. adv. Rufin.*, I, 11 ; PL., XXIII, 406.

opposées de semblable manière : « On te demandait de traduire en latin ce qu'il y avait dans le grec. Si seulement tu avais fait ce que tu fais semblant de croire qu'on t'avait demandé ! Tu n'aurais maintenant à redouter aucune embûche. Si ta traduction avait été fidèle, je n'aurais pas été obligé de remplacer une traduction fausse par une traduction vraie. Ta conscience sait bien ce que tu as ajouté, ce que tu as retranché, ce que tu as changé dans un sens ou dans l'autre, tout à ta fantaisie. Après cela tu oses encore dire que le bon et le mauvais ne doivent pas t'être attribués, mais à Origène. On te demandait de traduire le grec en latin, non de le corriger ; de présenter les paroles d'un autre, non d'éditer les tiennes. Tu avoues n'avoir pas fait ce qui t'était demandé, en supprimant de nombreux passages : si seulement tu avais supprimé tout le mauvais, et que tu n'eusses pas, pour prouver l'erreur, ajouté ta propre opinion [1] ! »

On pourrait sans peine apporter d'autres témoignages. Durant tout le temps de la controverse avec Rufin, Jérôme parle de sa traduction comme d'une œuvre que tout le monde peut lire, qu'il a composée pour répondre à l'adaptation imparfaite et trompeuse de son adversaire, et qu'il désire voir comparée à l'ouvrage de Rufin. Aurait-il tenu ce langage si dès ce moment la précieuse traduction avait été enfermée sous clef dans le secrétaire de Pammachius ? Il se peut que cette version de Jérôme ait été assez peu lue dans les milieux romains, que seuls les amis du solitaire de Bethléem en aient pris connaissance et se soient réellement passionnés pour une controverse si relevée. Mais l'anecdote racontée dans la lettre à Avitus semble bien avoir été imaginée plus tard pour les besoins de la cause.

Aussi bien, dans la lettre 127 qui est postérieure de près de quatre ans à la lettre à Avitus, Jérôme, en racontant les origines de la querelle, ne fait plus aucune allusion à ces incidents : « Au milieu de cette tranquillité et du service du Seigneur, la tempête hérétique qui s'éleva dans ces provinces, bouleversa tout ; elle excita une telle rage qu'elle n'épargna ni elle-même ni personne des gens de bien. Et comme s'il ne lui eût pas suffi de tout troubler ici, elle poussa jusqu'au port de Rome un vaisseau plein de blasphèmes. La marmite trouva aussitôt son couvercle, et la boue souilla profondément la source si pure de la foi romaine... Alors parut l'infâme traduction des livres *περὶ ἀρχῶν* ; alors le disciple *ὄλβιος* qui eût

1. Jérôme, *Apol. adv. Rufin.*, II, 11 ; PL., XXIII, 433-434.

mérité son nom s'il n'était pas tombé sur un tel maître. Alors la levée brûlante des nôtres, et le trouble jeté dans l'école des Pharisiens. Alors la sainte Marcelle, qui s'était longtemps retenue, pour ne pas sembler faire quoi que ce fût par envie, lorsqu'elle vit en danger la foi louée par l'apôtre... résista publiquement, préférant plaire à Dieu qu'aux hommes [1]. » Ici, il n'est même plus question de la traduction de saint Jérôme : l'écrivain qui fait l'éloge de Marcelle, n'a pas à parler de son propre rôle. Mais saurait-il se taire s'il pouvait avec quelque vraisemblance accuser ses adversaires d'une nouvelle vilenie ? Sans attacher à ce silence plus de valeur qu'il ne convient, il est du moins permis de le remarquer comme un indice de quelque intérêt.

Nous serions heureux de connaître, à son tour, l'opinion de Rufin sur la traduction de saint Jérôme. Mais il n'en parle guère, et il faut nous résigner à n'apprendre que bien peu de choses à ce sujet. Nous savons que Rufin avait quitté Rome à peu près au temps où Pammachius et Oceanus le dénonçaient à leur ami de Bethléem. Dès la fin de 398, ou au plus tard au début de 399, il s'était retiré à Aquilée auprès de l'évêque Chromatius, non sans avoir emporté avec lui des lettres de communion du pape Sirice [2] Il resta dans l'Italie du Nord, en évitant autant que possible les éclats bruyants ; et lorsque la traduction de saint Jérôme parvint à Rome, il n'était plus dans la capitale pour en prendre connaissance. Il est pourtant difficile de croire qu'il l'ait ignorée, malgré le zèle, feint ou réel, mis par Pammachius à la dissimuler. Son ami Macaire, ou quelque autre, aura pu la lui faire parvenir. Ce qu'il y a de sûr, c'est que dans son Apologie, il se contente de quelques lignes pour apprécier l'œuvre de son adversaire.

Encore ces quelques lignes sont-elles significatives : « Quant à lui, le maître de l'Orient, qui écrivait à Vigilance : Grâce à moi les Latins connaissent tout ce qu'il y a de bon dans Origène et ignorent ce qu'il y a de mauvais [3], il a traduit à son tour les livres mêmes que je venais de traduire ; il a inséré dans sa traduction tous les passages que j'avais omis, même les

1. Jérôme, *Epist.* 127, 9 ; PL., xxii, 1092. Cette lettre adressée à Principia, date au plus tôt du début de 413. Marcelle mourut au début de 411, et son éloge funèbre fut écrit seulement deux ans après sa mort (*Epist.* 127, 1). Cf. F. Cavallera, *Saint Jérôme*, t. II, p. 53.

2. Jérôme, *Epist.*, 81, 1 ; PL., xxii, 735 ; cf. *Apol. adv. Ruf.*, ii, 2 ; PL., xxiii, 426 A. Saint Jérôme représente le départ de Rufin comme une fuite. Nous ne sommes pas autorisés à l'envisager de la même manière. Cf. F. Cavallera, *Saint Jérôme*, t. I, p. 247.

3. Jérôme, *Epist.* 61, 2 ; PL., xxii, 603 ; éd. Hilberg, t. I, p. 577.

passages condamnables, sans doute pour que les Romains, contrairement à ce qu'il affirmait, connaissent aujourd'hui grâce à lui tout ce qu'il y a de mauvais dans Origène, et ignorent ce qu'il y a de bon. Aussi n'est-ce pas seulement Origène qu'il s'efforce de rendre suspect d'hérésie : c'est encore moi [1]. »

Essayons de relire ce passage en supprimant les intentions hostiles qui s'y trahissent visiblement. On y découvre, au fond, un éloge de l'œuvre de saint Jérôme. Là où Rufin avait interprété, saint Jérôme a traduit. Là où Rufin avait supprimé, Jérôme a conservé. D'un mot, il a substitué une traduction à une paraphrase. Voilà ce que reconnaît expressément le prêtre d'Aquilée, et son témoignage n'est pas suspect.

On aimerait avoir d'autres précisions. On s'étonne que Rufin, qui, au cours de son Apologie, épluche avec un soin si minutieux les récits antérieurs de Jérôme, et particulièrement ses traductions des homélies d'Origène et ses commentaires sur l'Écriture, n'ait rien trouvé à reprendre à la version du *De principiis*. Ce silence pourtant n'est-il pas à sa manière un aveu ? et Rufin ne se taisait-il que parce qu'il trouvait en effet dans la traduction de saint Jérôme les qualités qui manquaient à la sienne ?

Somme toute, Rufin et saint Jérôme se retrouvent ici d'accord. D'après les témoignages que nous venons d'entendre, nous avons tout lieu de croire que la traduction du solitaire de Bethléem était plus littérale que celle de Rufin, c'est-à-dire qu'elle devait contenir d'abord tous les passages omis par celui-ci et relatifs à la Trinité ; qu'elle devait suivre le texte grec jusque dans ses longueurs et ses répétitions au lieu d'abréger et d'écourter trop facilement les morceaux les plus diffus. Par ailleurs, ce littéralisme n'empêchait pas Jérôme de viser à la clarté, même à l'élégance du style : ce n'était pas un asservissement constant à l'original, mais une traduction entendue au sens que Jérôme donnait habituellement à ce terme ; respectueuse et fidèle, tout en étant une œuvre littéraire digne du génie de la langue latine.

1. Rufin, *Apol. adv. Hieron.*, I, 21 ; PL., XXI, 559.

CHAPITRE V

La lettre à Avitus et les fragments de la traduction hiéronymienne

I. Date et occasion de la lettre à Avitus. Les citations du *De principiis*. — II. La traduction de saint Jérôme comparée à la Philocalie et au florilège à Menas. — III. Les citations de Jérôme et les lacunes de Rufin. — IV. La version de saint Jérôme rapprochée de celle de Rufin.

I

La traduction que Jérôme avait faite du *De principiis* est perdue. Il est vraisemblable qu'elle n'a jamais eu une circulation considérable et qu'elle a disparu de bonne heure. A une version qui reproduisait fidèlement toutes les erreurs d'Origène, les fidèles devaient préférer un texte épuré et corrigé tel que celui que leur avait offert Rufin. Les œuvres hérétiques étaient plus ou moins vouées à la destruction ou à l'oubli. La traduction de Jérôme subit le sort commun. Ses premiers lecteurs du reste avaient conscience des dangers que pouvait faire courir un pareil livre aux âmes timorées, s'il est vrai que Pammachius l'ait enfermé, aussitôt reçu, dans une armoire bien close. Cette précaution n'empêcha pas les curieux de faire des copies, souvent défectueuses, de l'ouvrage à scandale [1] : et c'est grâce à cela que nous pouvons encore lire quelques morceaux de la version hieronymienne.

Dix ans environ après que Jérôme eut envoyé à Rome sa traduction, un de ses amis, Avitus le pria de lui en communiquer le texte exact, afin qu'il pût opposer ce texte aux exemplaires plus ou moins fautifs qui couraient à travers la ville. Jérôme accéda au désir de son correspondant et lui envoya l'ouvrage demandé ; il lui adressa en même temps une lettre, dans laquelle il signalait les erreurs qu'il avait

1. Jérôme, *Epist.* 124 *ad Avit.*, 1 ; PL., xxii, 1060 ; éd. Hilberg, t. III, p. 96.

relevées dans l'écrit d'Origène. La lettre à Avitus, que nous avons conservée, reste le seul témoin de la traduction hiéronymienne du *De principiis*. Jérôme en effet cite souvent de manière tout à fait littérale le texte d'Origène dans sa propre version ; dans d'autres cas, les citations sans être littérales suivent de très près la pensée du docteur alexandrin et permettent de se faire sur ses doctrines une idée précise. On peut compter environ cinquante-trois passages du *De principiis* que Jérôme apporte ainsi en témoignage à son ami : c'est un nombre assez considérable pour que nous puissions apprécier la méthode de traduction suivie par le solitaire de Bethléem et la comparer à celle de Rufin : d'autant plus que les passages cités dans la lettre à Avitus sont les plus importants du point de vue doctrinal, ceux dans lesquels les formules origénistes étaient les plus répréhensibles ; ils forment ainsi la contre-partie des fragments grecs conservés par l'Épître de Justinien à Menas.

A certains égards, les fragments de la lettre à Avitus sont même plus utiles que les fragments du florilège à Menas ; car ils sont strictement rangés dans l'ordre des livres d'Origène. Jérôme suit pas à pas sa traduction, il copie au fur et à mesure les morceaux suspects ; et il a soin de marquer à son correspondant l'endroit précis où il les a empruntés. Ainsi la première citation, non littérale d'ailleurs, est introduite par ces mots : « Et statim in primo volumine[1] » ; elle correspond à un passage du quatrième paragraphe de la préface. La fin du premier livre est marquée ainsi : « Et ad extremum, ne teneretur Pythagorici dogmatis reus, qui asserit μετεμψύχωσιν, post tam nefandam disputationem qua lectoris animam vulneravit : Haec, inquit [2]... » Viennent ensuite les extraits du second livre : « In secundo autem libro mundos asserit innumerabiles[3]... » La dernière citation de ce livre est précédée d'une introduction spéciale : « Et in fine secundi voluminis, de perfectione nostra disputans, intulit[4]... » Puis nous sommes avertis que l'on passe au troisième livre : « In libro quoque tertio haec vitia continentur [5]... » La fin est introduite de la sorte : « Et post disputationem longissimam qua omnem naturam corpoream in spiritalia corpora et tenuia dicit esse

1. Jérôme, *Epist.* 124 *ad Avit.*, 2 ; PL., xxii, 1060 ; éd. Hilberg, t. III p. 97, 8.

2. Id. *ibid.*, 4 ; c. 1063 ; Hilberg, 100, 26.

3. Id. *ibid.*, 5 ; c. 1063 ; Hilberg, p. 101, 5.

4. Id. *ibid.*, 7 ; c. 1066 ; Hilberg, p. 105, 3.

5. Id. *ibid.*, 8 ; c. 1066 ; Hilberg, p. 105, 11.

mutandam... ad extremum intulit [1]... » Enfin, lorsqu'on passe au quatrième livre : « In quarto quoque libro, qui operis huius extremus est, haec ab ecclesiis Christi dammanda interserit [2]... » Et pour la fin de ce livre : « Et ne parum putaremus impietatem essè eorum, quae praemiserat, in eiusdem voluminis fine coniungit [3]... » A l'intérieur de chaque livre l'ordre des citations est pareillement observé ; leur place est indiquée par des formules moins précises : « Rursumque post modicum [4] » ; « Et in consequentibus [5] » ; « Et post paululum [6] » ; « Et in eodem loco [7]. » Ces formules suffisent néanmoins pour que la plupart du temps on puisse fixer avec certitude la place des fragments rapportés par Jérôme : la traduction de Rufin, si large qu'elle soit, permet au lecteur de retrouver les idées exprimées dans la version de Jérôme et de comparer l'une à l'autre les deux interprétations. Il n'y a guère, au sentiment de P. Koetschau, qu'un cas dans lequel on puisse discuter sur la place qu'occupait dans le texte original un des morceaux dont Jérôme cite l'adaptation latine. Il s'agit du passage ainsi introduit : « Cumque venisset ad rationabiles creaturas et dixisset eas per neglegentiam ad terrena corpora esse dilapsas, etiam haec addidit. » Suit la citation : « Grandis neglegentiae atque desidiae est in tantum unumquemque defluere atque evacuari, ut ad vitia veniens inrationabilium iumentorum possit crasso corpore conligari [8]. » La citation précédente, relative aux personnes divines, trouve sa place au chapitre III du premier livre : elle correspond à une lacune de Rufin [9], mais on la localise avec une presque certitude grâce à l'enchaînement des idées. La citation suivante, précédée de la formule : « In consequentibus », appartient à la fin du chapitre V [10]. A s'en tenir à la formule introductive de ce dernier passage, on serait porté à croire que notre texte grandis—conligari le précédait de très peu. Cette conclusion semble d'autant mieux établie que le chapitre V porte précisément en

1. Jérôme, *Epist.* 124 *ad Avit.*, 10 ; c. 1069 ; Hilberg, p. 112, 12.
2. Id. *ibid.*, 11 ; c. 1069 ; Hilberg, p. 112, 2.
3. Id. *ibid.*, 14 ; c. 1071 ; Hilberg, p. 116, 17.
4. Id. *ibid.*, 5 ; c. 1063 ; Hilberg, p. 101, 13.
5. Id. *ibid.*, 5 ; c. 1064 ; Hilberg, p. 101, 18.
6. Id. *ibid.*, 5 ; c. 1064 ; Hilberg, p. 101, 25.
7. Id. *ibid.*, 5 ; c. 1064 ; Hilberg, p. 102, 4.
8. Id. *ibid.*, 3 ; c. 1061 ; Hilberg, p. 98, 7. Cf. *De princ.*, I, 4, 1 ; p. 64, 14-16.
9. *De princ.*, I, 3, 5 ; p. 55, 4-56, 8. La lacune est comblée par un fragment grec cité par Justinien, *Epist. ad Men.*, ap. Mansi, *Concil.*, t. IX, 524.
10. *De princ.*, I, 5, 5 ; p. 78, 1-5.

titre : « De rationabilibus naturis » et que ce titre est confirmé par les indications de Photius [1] ; or le fragment grandis—conligari, fait partie d'après Jérôme du chapitre où il est question des créatures raisonnables. Le chapitre IV, intitulé en latin « De imminutione vel lapsu », n'est selon les vraisemblances, que la conclusion du chapitre III dont il ne devrait pas être séparé [2], et Photius n'indique en effet aucun titre spécial pour lui. On sera donc fondé à chercher la place de notre fragment au chapitre V. C'est là précisément que veut le rétablir K. F. Schnitzer [3], en supposant une lacune à la fin du paragraphe 3. P. Koetschau fait remarquer, non sans raison d'ailleurs, qu'en cet endroit la version de Rufin semble complète et que les idées s'y suivent dans un ordre très logique [4]. Seulement il imagine une lacune à la fin du paragraphe 1 du pseudo-chapitre IV ; et c'est là qu'il introduit le fragment grandis—conligari, à la suite d'un passage cité, sans aucune référence et sans garantie à la littéralité, par le *Contra Ioannem Hierosolomitanum* de Jérôme [5]. Cette méthode paraît incorrecte, car rien ne permet de rattacher l'un à l'autre deux fragments dont l'un, celui de la lettre à Avitus, est une vraie citation du *De principiis*, tandis que l'autre est présenté seulement comme l'expression d'une doctrine d'Origène. Et d'autre part, il s'agit, dans le contexte de Rufin à cet endroit, de tout autre chose que de la chute des esprits, et l'on doit supposer une omission considérable pour découvrir, avec quelque vraisemblance, le moyen de loger là notre passage. Sans avoir à proposer une localisation meilleure, nous dirons simplement que le fragment grandis—conligari doit appartenir au chapitre V et sans doute occuper une place très rapprochée du texte signalé à la suite par la lettre à Avitus.

Si nombreuses et si importantes que soient les citations de la lettre à Avitus, si bien ordonnées qu'elles se présentent,

1. Photius, *Biblioth.*, cod. 8. Sur les titres des chapitres, tels qu'ils sont donnés en grec par Photius, et en latin par les manuscrits de Rufin, cf. P. Koetschau, *Origenes' Werke*, t. V, p. cxxxix-cxlviii.

2. Cf. *De princ.*, I, 4, 2 ; p. 64, 17-65, 4 : « Verum nos volentes divina in nos beneficia demonstrare, quae nobis per patrem et filium et spiritum sanctum praebentur, quae trinitas totius est sanctitatis fons, excessu quodam usi haec diximus, et sermonem de anima quia inciderat, strictim licet, contingendum putavimus, vicinum utpote locum de natura rationabili disserentes. » Ces mots conviennent tout à fait à la conclusion des chapitres consacrés aux personnes divines.

3. K. F. Schnitzer, *Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft*, p. 56.

4. P. Koetschau, *Origenes' Werke*, t. V, p. xc-xci.

5. Jérôme, *Contr. Ioan. Hierosol.*, 16, PL., xxiii, 368.

on ne saurait y voir un résumé complet du *De principiis* et un exposé de toute la doctrine d'Origène. Dès le début, Jérôme avertit son correspondant qu'il va lui indiquer les erreurs d'Origène :

« Accipe igitur quod petisti, sed ita ut scias detestanda tibi in eis esse quamplurima, et iuxta sermonem Domini, inter scorpiones et colubros incedendum [1]. »

Le florilège hiéronymien est donc conçu dans le même esprit qui animera encore au VI^e^ siècle les rédacteurs du florilège de Justinien : un esprit de partialité, qui pousse le rédacteur à ne signaler que ce qui est mauvais et à omettre tout ce qui peut être bon ; à forcer les couleurs violentes, à exagérer les contrastes, mais à dissimuler les nuances ; à donner comme des affirmations absolues et sans réserves ce qui, dans l'esprit de l'auteur primitif, était proposé sous forme d'hypothèses et écrit comme la présentation de simples possibilités. Ce n'est pas autre chose qu'un catalogue d'hérésies, une liste de monstruosités. On n'a jamais le droit d'oublier, en lisant de tels recueils d'extraits, pour quels buts ils ont été fabriqués, et les sentiments qui animaient les collectionneurs de fragments. Nous n'accuserons évidemment pas saint Jérôme d'avoir fabriqué des textes : il veut citer Origène ; et il le cite ; mais c'est dans un esprit d'opposition avérée qu'il le fait.

II

Si l'on veut se rendre compte d'un tel état d'esprit, on peut comparer le florilège contenu dans la lettre à Avitus aux fragments grecs conservés par la Philocalie. En composant leur recueil, saint Grégoire de Nazianze et saint Basile avaient l'intention de faire connaître les plus belles pages d'Origène ; ils se conduisaient en apologistes ; et dans le *De principiis*, ils choisissaient les passages les plus propres à accroître l'admiration des lecteurs pour le maître alexandrin. Déjà nous avons remarqué que, parmi les fragments cités par Justinien, un seul avait un parallèle dans les extraits de la Philocalie. Il est rare également, comme on pouvait s'y attendre, que Jérôme cite des passages qui font partie de l'ouvrage de Basile et de Grégoire. Dans le troisième livre,

1. JÉRÔME, *Epist.* 124 *ad Avit.*, 2 ; PL., XXII, 1060 ; éd. HILBERG, t. III, p. 97, 6.

trois des fragments cités par la lettre à Avitus correspondent au texte grec : il s'agit alors du libre arbitre et de la préexistence des âmes [1] ; dans le quatrième livre, un seul fragment de la lettre a son texte original dans la Philocalie [2].

Il est permis de regretter le petit nombre de ces correspondances, mais non de s'en étonner. Car c'est en comparant les textes de la lettre à Avitus au grec contenu dans la Philocalie que l'on peut le mieux se rendre compte de la méthode de traduction suivie par Jérôme. Les passages cités en commun dans le livre III sont assez peu significatifs, et les trois textes sont étroitement ressemblants.

De princ., III, I, 22 ; p. 238, 9-239, 2.	Rufin, id. ; p. 238, 21-239, 16.	Jérôme, *Ep. ad. Avit.*, 8 ; PL., XXII, 1066 ; HILBERG, p. 105.
Εἰ δ'ἅπαξ προσιέμεθα εἶναί τινας πρεσβυτέρας αἰτίας τοῦ σκεύους τῆς τιμῆς καὶ τοῦ σκεύους τῆς ἀτιμίας, τί ἄτοπον ἀνελθόντας εἰς τὸν περὶ ψυχὴν τόπον [νοεῖν] πρεσβυτέρα αἰτία τοῦ τὸν Ἰακὼβ ἠγαπῆσθαι καὶ τὸν Ἠσαῦ μεμισῆσθαι γεγονέναι εἰς τὸν Ἰακὼβ πρὸ τῆς ἐνσωματώσεως καὶ εἰς τὸν Ἠσαῦ πρὸ τοῦ εἰς κοιλίαν τῆς Ῥεβέκκας γενέσθαι ;	Quod si iusta haec videtur assertio, sicut est certe iusta et cum omni pietate concordans, ut ex praecedentibus causis unumquodque vas vel ad honorem a Deo vel ad contumeliam praeparetur, non videtur absurdum eodem ordine atque eadem consequentia discutientes nos antiquiores causas, eadem etiam de animarum sentire ratione, et hoc esse in causa quod Iacob dilectus est etiam antequam huic mundo nasceretur, et Esau odio habitus est dum adhuc in ventre matris haberetur.	Sin autem semel recepimus quod ex praecedentibus causis aliud vas in honorem, aliud vas in contumeliam sit creatum, cur non recurramus ad animae arcanum et intellegamus eamegisse antiquitus propter quod in altero dilecta, in altero odio habita sit, antequam in Jacob corpore supplantaret et in Esau planta teneretur a fratre ?

On aura remarqué la prudence de Rufin, qui a soin de faire intervenir la piété et la justice, au moment d'émettre une

1. *De princ.*, III, 1, 21 ; p. 235, 9 s. ; *id. ibid.*, p. 239, 4 ss ; *id.* 23 ; p. 240, 11 s.
2. *De princ.*, IV, 3, 10 ; p. 337, 1 ss.

assertion quelque peu risquée : c'est là un trait de caractère ; et aussi une des marques de sa traduction. Pour le reste, les trois témoins concordent ; mais Jérôme suit moins exactement le grec que Rufin, surtout dans la dernière partie du passage.

Id., ibid. ; p. 239, 6-8.	*Id. ibid.*, p. 239, 20-23.	*Id., ibid.*
... οὕτω μιᾶς φύσεως πάσης ψυχῆς ὑποκειμένης τῷ θεῷ καὶ ἵν' οὕτως εἴπω ἑνὸς φυράματος ὄντος τῶν λογικῶν ὑποστάσεων πρεσβύτερά τινα αἴτια πεποίηκεν τούσδε μὲν εἶναι εἰς τιμὴν τούσδε δὲ εἰς ἀτιμίαν.	Cum ergo una omnium sit natura rationabilium creaturarum, ex ipsa Deus secundum praecedentes meritorum causas, sicut ex una massa figulus, plasmavit vel creavit alios quidem ad honorem, alios autem ad contumeliam.	Ut autem aliae animae fierent in honorem, aliae in contumeliam, materiarum causarum merita praecesserunt.

Le texte de Jérôme est sans doute altéré. M. Koetschau propose de lire ainsi les derniers mots : « Meritorum causae quaedam praecesserunt. » Malgré tout, il semble que Rufin se tienne ici encore beaucoup plus près du texte grec. Les deux traducteurs ont bien rendu le sens ; mais Jérôme abrège fortement, tout en prétendant apporter une citation textuelle.

Id. 23 ; p. 240, 11-241, 5.	*Id., ibid.* ; p. 241, 14-20.	*Id., ibid.*
δυνατὸν μέντοι γε ἐκ προτέρων τινῶν κατορθωμάτων γενόμενον νῦν σκεῦος τιμῆς, καὶ μὴ ὅμοια δράσαντα μηδὲ ἀκόλουθα τῷ σκεύει τῆς τιμῆς, γενέσθαι εἰς ἕτερον αἰῶνα σκεῦος ἀτιμίας ˙ ὡς πάλιν οἷόν τέ ἐστι διὰ πρεσβύτερα τούτου τοῦ βίου γενόμενον σκεῦος ἀτιμίας ἐνθάδε, διορθωθέντα ἐν τῇ καινῇ κτίσει γενέσθαι	Possibile namque est ut vas hoc, quod ex prioribus causis in hoc mundo ad honorem fictum est, si neglegentius egerit, pro conversationis suae meritis in alio saeculo efficiatur vas ad contumeliam ; sicut rursum si qui ex praecedentibus causis in hac vita vas ad con-	Iuxta nos autem ex praecedentibus meritis vas quod in honorem fuerit fabricatum, si non dignum vocabulo suo opus fecerit, in alio saeculo fiet vas contumeliae ; et rursum vas aliud, quod ex anteriori culpa contumeliae nomen acceperat, si in praesenti vita corri-

σκεῦος τιμῆς ἡγιασμένον καὶ εὔχρηστον τῷ δεσπότῃ εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον.

tumeliam a creatore formatus est, et emendaverit se atque ab omnibus vitiis sordibusque purgaverit, in illo novo saeculo potest effici vas ad honorem, sanctificatum et utile Domino, ad omne opus bonum paratum.

gi voluerit, in nova creatione fiet vas sanctificatum et utile Domino, in omne opus bonum paratum.

La traduction de Rufin est ici un peu plus longue et présente quelque surcharge ; mais elle donne exactement le sens, tout comme celle de Jérôme.

Le passage du livre IV que présentent en commun nos trois témoins est plus intéressant à examiner :

De princ., IV, 3, 10 ; p. 337, 1-338, 1.

Id., p. 337, 12-338, 7.

JÉRÔME. *Ep. ad Avit.*, II ; PL., XXII, 1069 ; ed. HILBERG, p. 112.

Τάχα δὲ ὥσπερ οἱ ἐντεῦθεν κατὰ τὸν κοινὸν θάνατον ἀποθνήσκοντες ἐκ τῶν ἐνταῦθα πεπραγμένων οἰκονομοῦνται, εἰ κριθεῖεν ἄξιοι τοῦ καλουμένου χωρίου ἅδου, τόπων διαφόρων τυγχάνειν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῶν ἁμαρτημάτων· οὕτως ὁ ἐκεῖθεν, ἵν' οὕτως εἴπω, ἀποθνήσκοντες εἰς τὸν ἅδην τοῦτον καταβαίνουσι, κρινόμενοι ἄξιοι τῶν τοῦ παντὸς περιγείου τόπου διαφόρων οἰκητηρίων βελτιόνων ἢ χειρόνων.

Fortassis enim, sicut hi qui de hoc mundo secundum communem istam mortem recedentes pro actibus et meritis suis dispensantur, prout digni fuerint iudicati, alii quidem in locum qui dicitur inferus, alii in sinus Abraham, et per diversa quaeque vel loca vel mansiones : ita etiam ex illis locis velut ibi, si dici potest, morientes a superis in hunc inferum descendunt.

Et forsitan quomodo in isto mundo qui moriuntur separatione carnis et animae iuxta operum differentiam diversa apud inferos obtinent loca, sic qui de caelestis Hierusalem, ut ita dicam, administratione moriuntur, ad nostri mundi inferna descendunt, ut [pro] qualitate meritorum diversa in terris possideant loca.

On ne saurait hésiter à préférer ici la traduction de Rufin qui est plus littérale. Jérôme introduit l'idée que la mort est la séparation de l'âme et du corps ; il ajoute également le nom de la Jérusalem céleste, qui suffit à évoquer tout un cor-

tège d'images fort étrangères à la pensée d'Origène. Si la mention du sein d'Abraham est propre à Rufin, elle paraît plus conforme au texte original.

Les exemples que nous venons d'étudier, et qui sont les seuls dans lesquels Jérôme corresponde à la Philocalie, sont évidemment trop peu nombreux et trop courts pour permettre un jugement sur la traduction de Jérôme. Ils permettent cependant de se rendre compte que cette traduction n'était pas toujours aussi proche du texte grec qu'on aurait pu le croire d'après les déclarations de son auteur. Il s'agit évidemment dans ces passages d'idées jugées hétérodoxes par Jérôme : Rufin les a pourtant traduites sans y apporter d'atténuation. Et Jérôme de son côté n'a fait aucun effort pour reproduire la lettre de l'original ; il en exprime le sens, mais il sait, à l'occasion, ajouter, retrancher, ou modifier les mots qu'il lui plaît.

A l'inverse de la Philocalie, le florilège qui suit l'épître à Menas est destiné à mettre en relief les doctrines hérétiques enseignées par Origène. Il est assez curieux que ce florilège ne se rencontre que rarement avec la lettre à Avitus qui avait été rédigée dans le même esprit. C'est au plus si l'on peut signaler cinq passages pour lesquels la traduction de Jérôme rencontre le texte grec cité par Justinien. L'examen de ces cinq passages doit être fait avec soin, puisqu'il s'agit précisément de textes où l'orthodoxie d'Origène est en jeu.

Le premier fragment à étudier provient du livre I du *De principiis* et se rapporte aux relations des personnes divines.

De princ., 1, 3, 5 ; p. 55, 4-56, 8.

[ὅτι] ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει εἰς ἕκαστον τῶν ὄντων, μεταδιδοὺς ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι, ὅπερ ἐστίν, ἐλαττόνως δὲ παρὰ τὸν πατέρα ὁ υἱὸς φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά (δεύτερος γάρ ἐστι τοῦ πατρός), ἔτι δὲ ἧττόνως τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διϊκνούμενον · ὥστε κατὰ τοῦτο μείζων ἡ δύναμις τοῦ πατρὸς παρὰ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον · πλείων δὲ ἡ τοῦ υἱοῦ παρὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ πάλιν διαφέρουσα μᾶλλον τοῦ ἁγίου πνεύματος ἡ δύναμις παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια.

Jérôme, *Ep. ad Avit., 2 ;* PL., XXII, 1061 ; HILBERG, p. 98.

Filium quoque minorem a Patre eo quod secundus ab illo sit et Spiritum Sanctum inferiorem a Filio in sanctis quibusque versari. Atque hoc ordine maiorem Patris fortitudinem esse quam Filii et Spiritus Sancti. Et rursum maiorem Filii fortitudinem esse quam Spiritus Sancti, et consequenter ipsius Spiritus Sancti maiorem esse virtutem ceteris quae sancta dicuntur.

Nous avons déjà étudié la traduction assez large, que Rufin propose de ce passage [1], qui est compromettant puisqu'il exprime nettement une doctrine subordinatienne. Jérôme ne cite pas littéralement. Mais il rend bien les idées exprimées par Origène, et l'on ne peut méconnaître la supériorité de sa version en cet endroit. D'ailleurs Rufin avait annoncé qu'il corrigerait les erreurs relatives à la Trinité ; il est naturel que sa traduction soit adoucie.

Un second passage, extrait du livre II, est relatif à la fin du monde corporel et à la soumission de toutes choses au Christ et à Dieu. Ce texte a déjà été examiné [2], et nous n'avons pas à y revenir, sauf pour rappeler que Rufin exprime mieux le mouvement dialectique que Jérôme. On sent une fois de plus, en lisant le morceau cité par la lettre à Avitus l'inconvénient du procédé qui consiste à apporter des découpures, isolées de leur contexte, données comme les expressions d'une doctrine absolue et définitive ; et par contre l'avantage que présente un texte d'ensemble, même défectueux en certains détails.

Au chapitre III[e] du livre IV appartient un nouveau fragment donné par la lettre à Avitus, et qui n'a pas de correspondant dans la version de Rufin.

De princ., IV, 3, 14 ; p. 344, 8-345, 4.

Ἀλλὰ κἂν μέχρι τοῦ πάθους τις ζητήσῃ, τολμηρὸν δόξει ποιεῖν περὶ τὸν οὐράνιον τόπον αὐτὸ ζητῶν. ἀλλ'εἰ ἔστι πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, ὅρα εἰ ὥσπερ ἐνθάδε οὐκ αἰδούμεθα σταυρούμενον, ὁμολογεῖν ἐπὶ καθαιρέσει ὧν καθεῖλε διὰ τοῦ πεπονθέναι, οὕτω κἀκεῖ τὸ παραπλήσιον διδόντες γίνεσθαι καὶ εἰς τὸ ἑξῆς ἕως τῆς συντελείας τοῦ παντὸς αἰῶνος, οὐ φοβηθησόμεθα.

Jérôme, *Epist. ad Avit.*, 12 ; PL., XXII, 1071 ; HILBE[RG], p. 114.

Quod quidem etiam si usque ad passionem Domini salvatoris voluerimus inquirere, quanquam audax et temerarium sit in caelo eius quaerere passionem, tamen si spiritalia nequitiae in caelestibus sunt, et non erubescimus crucem Domini confiteri propter destructionem eorum, quae sua passione destruxit, cur timeamus etiam in supernis locis in consummatione saeculorum aliquid simile suspicari, ut omnium locorum gentes illius passione salventur ?

Le rédacteur du florilège de Justinien a vu dans ce texte l'expression de l'idée que le Christ devait être crucifié de

1. Cf. supra, p. 137.
2. Cf. supra, p. 141-142.

nouveau dans les siècles futurs, un grand nombre de fois et même pour les démons : tel est le sens du titre qu'il impose au fragment. Il semble que Jérôme y ait trouvé une idée analogue, du moins celle que le Christ serait encore crucifié à la fin du monde, pour sauver toutes les créatures [1]. Mais il n'est pas sûr que le texte lui-même ait cette signification : ne veut-il pas dire plutôt que la passion du Christ produira son effet jusqu'à la consommation de tous les siècles, et que même les puissances spirituelles qui sont dans les lieux célestes seront sauvées par la vertu de la croix ? La traduction de Jérôme, très exacte dans l'ensemble, est défectueuse lorsqu'elle arrive au terme capital *ἕως τῆς συντελείας τοῦ παντὸς αἰῶνος*. Il faut avouer d'ailleurs que le passage est des plus difficiles, et qu'on aurait besoin de connaître au mieux son contexte pour l'interpréter avec certitude. Il s'agit ici de l'accomplissement de l'Évangile éternel qui doit remplacer notre Évangile passager et en quelque sorte figuratif. L'esprit aventureux d'Origène se complaît dans ces questions insolubles ; mais il ne s'arrête pas à des solutions définitives, et l'on peut toujours se demander dans quelle mesure il livre sa véritable pensée.

Les deux derniers fragments font partie du résumé qui termine le *De principiis* ; et de nouveau, Jérôme et Justinien sont seuls à citer complètement les formules d'Origène.

De princ., IV, 4, 8 ; p. 360, 1-7.

Εἰ δὲ ὁ πατὴρ ἐμπεριέχει τὰ πάντα, τῶν δὲ πάντων ἐστὶν ὁ υἱός, δῆλον ὅτι καὶ τὸν υἱὸν. ἄλλος δέ τις ζητήσει εἰ ἀληθὲς τὸ ὁμοίως τὸν θεὸν ὑφ' ἑαυτοῦ γινώσκεσθαι τῷ γινώσκεσθαι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ μονογενοῦς, καὶ ἀποφαίνεται ὅτι τὸ εἰρημένον · ὁ πατήρ μου ὁ πέμψας με μείζων μου, ἐστὶν ἐν πᾶσιν ἀληθές · ὥστε καὶ ἐν τῷ νοεῖν ὁ πατὴρ μειζόνως καὶ τρανοτέρως καὶ τελειοτέρως νοεῖται ὑφ' ἑαυτοῦ ἢ ὑπὸ τοῦ υἱοῦ.

Jérôme, *Epist. ad Avit.*, 13 ; PL., XXII, 1071 ; HILBERG, p. 115.

Pater vero omnia comprpehendit ; inter omnia autem et Filius est : ergo et Filium compraehendit... Curiosus lector inquirat, utrum ita a semetipso cognoscatur Pater, quomodo cognoscitur a Filio, sciensque illud quod scriptum est : Pater qui me misit, maior [me] est, in omnibus verum esse contendet, ut dicat et in cognitione Filio Patrem esse maiorem, dum perfectius et purius a semetipso cognoscitur quam a Filio.

1. Cf. THÉOPHILE D'ALEXANDRIE, *Epist. synod.*, 4, ap. JÉRÔME, *Epist.* 92 ; PL., XXII, 767 : « In alias quoque impietates furibundus exsultat, volens eum, qui in consummatione saeculorum et in destructione peccati semel passus est, dominum nostrum Iesum Christum pro daemonibus quoque et spiritualibus nequitiis crucem aliquando passurum... »

La traduction de Jérôme est ici très exacte et suit à peu près mot à mot le texte grec. Elle permet d'en relever une fausse lecture, vers la fin : le mot *μειζόνως* est certainement corrompu ; on peut, semble-t-il, accepter la correction de Klostermann, qui propose de lire *μείζων, ὅς.*

Enfin dans le dernier passage, il s'agit de la métempsychose, au dire de Jérôme.

. De princ., IV, 4, 8 ; p. 361, 6-9.

ἀνάγκη μὴ προηγουμένην τυγχάνειν τὴν τῶν σωμάτων φύσιν, ἀλλὰ ἐκ διαλειμμάτων ὑφίστασθαι διά τινα συμπτώματα γινόμενα περὶ τὰ λογικά, δεόμενα σωμάτων, καὶ πάλιν τῆς ἐπανορθώσεως τελείως γινομένης εἰς τὸ μὴ εἶναι ἀναλύεσθαι ταῦτα, ὥστε τοῦτο ἀεὶ γίνεσθαι.

Jérôme, *Epist. ad Avit.*, 14 ; PL., XXII, 1071 ; HILBERG, p. 116.

Nulli dubium est corpora non principaliter subsistere, sed per intervalla ob varios motus rationabilium creaturarum nunc fieri, ut qui his indigent vestiantur, et rursum, cum illa depravatione lapsuum se ad meliora correxerint, dissolvi in nihil et hac semper successione variari.

Le texte grec est remarquable par le nombre des expressions techniques qui y figurent. La traduction de Jérôme ne parvient pas à rendre ces termes spéciaux du vocabulaire philosophique ; du moins contient-elle bien le sens du fragment original.

L'examen de ces fragments pour lesquels nous pouvons contrôler par le texte authentique la traduction de Jérôme, donne de celle-ci une haute idée. Si dans les passages sans portée dogmatique elle paraît avoir été assez large, sans aucun doute elle a été beaucoup plus soignée partout où l'orthodoxie était en question. Le résumé final qui sert à conclure l'ouvrage d'Origène a dû être l'objet d'une attention toute spéciale, car ce sont les morceaux qui proviennent de ce dernier chapitre que nous avons trouvés les plus corrects. Il est possible que, même dans la traduction complète, Jérôme ait parfois forcé la pensée d'Origène, en supprimant certaines réserves, certaines expressions dubitatives, en faisant disparaître quelques nuances qu'avait introduites la modestie du docteur alexandrin. Les fragments de la lettre à Avitus sont autant de témoignages portés contre l'orthodoxie d'Origène. Ils frappent à coups redoublés l'auteur du *De principiis* et tous ses partisans avec lui, en les accablant sous le fardeau des plus graves accusations doctrinales.

III

Les passages que nous avons examinés jusqu'à présent sont les seuls pour lesquels nous pouvons faire une comparaison avec le texte grec. Les autres morceaux, rapportés par la lettre à Avitus n'existent plus qu'en latin. Parmi eux, quelques-uns même n'ont d'autres témoins que Jérôme, car ils correspondent à des lacunes dans la traduction de Rufin. Nous avons déjà dû constater à plusieurs reprises l'existence d'omissions, de véritables trous, dans cette traduction, surtout dans les endroits compromettants. Jérôme nous permet de combler un certain nombre de ces trous, et l'on peut croire que la lettre à Avitus n'omet rien de ce qui pouvait contribuer à faire connaître sous son plus mauvais jour la pensée d'Origène. Nous avons cependant déjà remarqué que Jérôme ne cite pas toujours littéralement le texte auquel il fait allusion. En plusieurs cas, il se contente d'un simple résumé, au style indirect : ces résumés sont surtout nombreux pour les premiers chapitres du premier livre, dans lesquels il est question des personnes divines. Il va sans dire que dans ces conditions on ne peut ajouter une foi aveugle au témoignage fourni par Jérôme, et qu'on n'a pas le droit d'introduire dans le texte même du *De principiis* de tels résumés où la doctrine originale risque fort d'être défigurée.

On saisit très nettement le but visé par saint Jérôme dès les premières indications qu'il donne à son correspondant sur la doctrine trinitaire d'Origène. Dans la traduction de Rufin en effet, nous lisons à propos du Saint Esprit ces lignes de la préface :

« Tum deinde honore ac dignitate patri ac filio sociatum tradiderunt Spiritum Sanctum. In hoc non iam manifeste discernitur, utrum natus aut innatus vel filius etiam ipse dei habendus sit necne [1]. »

Ce que Jérôme résume de la sorte :

« Tertium dignitate et honore post Patrem et Filium adserit Spiritum Sanctum. De quo cum ignorare se dicat utrum factus sit an infectus, in posterioribus quid sentiret expressit, nihil absque solo Deo Patre infectum esse confirmans [2]. »

C'est une doctrine traditionnelle que celle qui assigne à l'Es-

1. *De princ.*, I, *Praef.*, 4 ; p. 11, 3-5.
2. Jérôme, *Epist.* 124, 2 ; PL., XXII, 1060 ; Hilberg, t. III p. 97, 23.

prit Saint la troisième place : Origène avait pu la trouver dans saint Justin [1] ; et l'accord de ses deux traducteurs sur ce point prouve que telle était la formule employée par lui. Mais il ne disait pas qu'il ignorait si le Saint Esprit était fait ou non fait ; car il indique en cet endroit de sa préface les dogmes manifestement enseignés par la prédication ecclésiastique, et les questions abandonnées à la libre discussion des chercheurs ; le terme *ignorare* écrit par Jérôme est manifestement inexact. Et surtout l'insistance avec laquelle l'auteur de la lettre à Avitus marque les termes *factus an infectus* est injuste. Rufin lisait dans le texte grec les mots γεννητὸς ἢ ἀγέννητος, et Pamphile devait également trouver les mêmes mots, car il remarquait : « Qui de nato vel innato requirit, sine dubio creaturae in eo nullam habet opinionem, alioquin et hoc adduxisset ad inquisitionem [2]. » Jérôme lisait au contraire γενητὸς ἢ ἀγένητος : mais la conclusion qu'il tire dépasse manifestement les prémisses. Même s'il avait écrit γενητός, Origène n'aurait pas voulu dire qu'à ses yeux l'Esprit Saint était une créature, il avait seulement l'intention de marquer qu'il pouvait être produit d'une manière quelconque ; et de fait la théologie a toujours enseigné que l'Esprit « procède » du Père [3].

Plus loin, il s'agit du Fils de Dieu ; et nous lisons dans la version de Rufin :

« Imago ergo est invisibilis Dei Patris Salvator noster, quantum ad ipsum quidem Patrem veritas, quantum autem ad nos quibus revelat Patrem, imago est [4]. »

Jérôme au contraire cite ainsi :

« Filium qui sit imago invisibilis Patris, comparatum Patri, non esse veritatem. Apud nos autem qui Dei omnipotentis non possumus recipere veritatem, imaginariam veritatem videri, ut maiestas ac magnitudo maioris quodammodo circumscripta sentiatur in Filio. Deum Patrem esse lumen incomprehensibile. Christum conlatione Patris splendorem esse perparvum, qui apud nos pro imbecillitate nostra magnus esse videatur [5]. »

1. Justin, *I Apol.*, 60, 7 ; cf. *id.*, 6, 2.

2. Pamphile, *Apol. pro Orig.*, PG., xvii 550, B.

3. Cf. Origène, *In Joan.*, ii, 10 ; éd. Preuschen, p. 65, 17 ; *Contr. Cels.*, vi, 17 ; éd. Koetschau, t. II, p. 88, 21.

4. *De princ.*, i, 2, 6 ; p. 36, 7-10.

5. Jérôme, *Epist.*, 124, 2 ; PL., xxii, 1060 ; éd. Hilberg, t. III, p. 97. L'anonyme cité par Photius, *cod.* 117 signale que l'on reproche à Origène

Les derniers mots de Jérôme : Deum Patrem — esse videatur, n'ont pas dans Rufin de correspondant exact ; et l'on peut admettre que quelques lignes ont été ici omises par lui. Mais l'ensemble du résumé donné par la lettre à Avitus est assez suspect : « J'ai étudié d'assez près Origène, écrit J. Denis, pour déclarer impossible qu'Origène ait écrit absolument que le Christ, en tant que Verbe ou que Dieu, n'est qu'une *veritas imaginaria*, qu'une *splendor perparvus*. Il devait être ici question du Fils *exinaniens se*, et non du Fils considéré en tant qu'hypostase ou personne divine ou que Dieu. C'est le sens de tout le développement de Rufin ; et malgré les infidélités trop fréquentes de ce traducteur, je ne vois aucune raison de préférer la version de saint Jérôme à la sienne. Il a pu effacer dans ce passage quelques expressions malsonnantes, que Jérôme a seul conservées. Mais il me paraît en conserver le sens général plus exactement que Jérôme, qui trop souvent au lieu de traduire résume à sa manière, ou plutôt ne s'attache qu'à quelques mots dont sa haine pour l'origénisme peut tirer parti [1]. »

L'animosité de Jérôme est d'ailleurs dépassée par la haine de Théophile d'Alexandrie ; et c'est chez celui-ci que l'on trouve la déformation la plus complète de notre passage d'Origène, car il en fournit le résumé suivant :

« Quod Filius nobis comparatus sit veritas, Patri conlatus mendacium. Et rursum : Quantum differt Paulus et Petrus a Salvatore, tanto Salvator minor est Patre [2]. »

P. Koetschau lui-même déclare que nous n'avons dans ce texte qu'un développement rhétorique des formules reproduites par saint Jérôme [3]. Mais si ces formules sont suspectes, à combien plus forte raison le seront celles de Théophile ; et l'on voit avec quelle prudence il faut se servir de pareilles coupures.

Le chapitre III du second livre est intitulé : *De initio mundi et causis eius*. C'est un de ceux pour lesquels nous possédons les plus nombreuses citations de saint Jérôme, et qui nous permettent de nous faire l'idée la plus juste de sa manière de

d'avoir dit ὅτι ἡ εἰκὼν τοῦ θεοῦ ὡς πρὸς ἐκεῖνον οὗ ἐστιν εἰκὼν, καθ' ὃ εἰκών, οὐκ ἔστιν ἀλήθεια.

1. J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, p. 350, note 1.

2. Théophile d'Alexandrie, *Epist. synod.*, 2 (ap. Jérôme, *Epist.* 92 ; PL., 762 ; éd. Hilberg, t. II ; p. 148).

3. P. Koetschau, *Origenes' Werke*, t. V ; p. 36, *testimonia ad h. loc.*

citer. Le dernier texte emprunté à ce chapitre en résume le sens général : « Triplex ergo suspicio nobis de fine suggeritur, e quibus quae vera et melior sit, lector inquirat [1]. » Ces trois hypothèses sur l'autre vie sont les suivantes : 1° les âmes étant immatérielles peuvent subsister sans corps ; 2° les âmes après la mort vont habiter la sphère la plus haute des cieux ; 3° les âmes ne sont jamais sans corps [2]. La troisième hypothèse est celle que préfère Origène, selon qui les intelligences créées ne peuvent se passer d'une enveloppe matérielle. Les deux autres sont exposées par lui comme de simples suppositions que l'on doit faire afin que l'examen du problème soit complet, mais il ne s'y arrête pas. Or, avant d'arriver à ce résumé, qui est d'ailleurs parallèle à la traduction de Rufin, de sorte que les deux textes se confirment l'un par l'autre, Jérôme cite dans sa lettre plusieurs passages où est exprimée l'idée de l'anéantissement de la matière. Il est vrai que cette idée est présentée, comme elle l'était sûrement dans le texte complet, sous forme dubitative : « Si omnia, inquit, ut ipse disputationis ordo compellit, sine corpore vixerint [3]... » « Sin autem, ut ratione et Scripturarum auctoritate monstratum est,... et forsitan omnis natura corporea tolletur e medio [4]... » « Si haec non sunt contraria fidei, forsitan sine corporibus aliquando vivemus [5]. » Mais à lire la lettre à Avitus, dans laquelle se suivent tous ces fragments sans que rien indique qu'Origène réfutait en réalité l'opinion exprimée par eux, on se fait naturellement de la pensée de celui-ci une opinion assez éloignée de la vérité [6]. Ici encore, comme de juste, Théophile d'Alexandrie renchérit sur saint Jérôme, et affirme nettement que pour Origène la nature corporelle est vaine et futile [7] ; que nos corps, après bien des avatars dans les siècles futurs, seront peu à peu réduits à rien et se dissoudront en un souffle léger [8] ; que nos corps ressusciteront sans

1. Jérôme, *Epist.* 124 *ad Avit.*, 5 ; PL., xxii, 1064 ; éd. Hilberg, t. III, p. 102 ; cf. *De princ.*, ii, 3, 7 ; p. 125, 1 s.

2. J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, p. 179, note 1.

3. Jérôme, *Epist.* 124 *ad Avit.*, 5 ; éd. Hilberg, t. III, p. 101 ; PL., xxii, 1063 ; cf. *De princ.*, ii, 3, 2 ; p. 114, 26.

4. Jérôme, *id.*, c. 1064 ; cf. *De princ.*, ii, 3, 3 ; p. 117, 9.

5. Jérôme, *id.*, *ibid.* ; cf. *De princ.*, ii, 3, 3 ; p. 117, 23.

6. F. Prat, *Origène*, p. 87, note 2 ; J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, p. 381.

7. Théophile d'Alexandrie, *Epist. pasch.*, 1, 17 (ap. Jérôme, *Epist.* 96 ; PL., xxii, 787).

8. Id., *Epist. synod.*, 2 (ap. Jérôme, *Epist.* 92 ; PL., xxii, 763).

doute, mais de telle sorte qu'ils seront encore soumis à la corruption et à la mort [1]. Et comme on ne trouve pas trace de ces idées dans la traduction de Rufin, P. Koetschau conclut, sans doute à tort, que celle-ci est insuffisante et lacuneuse [2]. Il est plus simple de croire que c'est Théophile qui a forcé la pensée d'Origène et l'a inexactement exprimée.

Ces derniers exemples montrent fort bien ce que nous sommes en droit d'attendre des passages cités par Jérôme. Les cas dans lesquels Rufin n'offre aucun parallèle sont assez rares. En voici le relevé complet.

De princ., I, 1, 8 ; p. 25, 16-26, 2 = *Epist.*, 124, 2 ; PL., XXII, 1060 ; HILBERG, p. 97 : « Deum Patrem per naturam invisibilem etiam a Filio non videri. » Le texte n'est pas cité littéralement par Jérôme. P. Koetschau admet que la phrase exacte d'Origène peut avoir été traduite dans le *Contr. Ioan. Hierosol.*, 7 ; PL., XXIII, 360 : « Sicut enim incongruum est dicere quod possit Filius videre Patrem, ita inconveniens est opinari quod Spiritus Sanctus possit videre Filium [3]. »

De princ., I, 2, 6 ; p. 37, 3 = *Epist.*, 124, 2 ; PL., XXII, 1060 ; HILBERG, p. 97 : « Deum Patrem esse lumen incomprehensibile. Christum conlatione Patris splendorem esse perparvum, qui apud nos pro imbecillitate nostra magnus esse videatur. » Citation non littérale. Nous avons déjà examiné ce passage tout à l'heure [4].

De princ., I, 2, 13 ; p. 47, 9 = *Epist.*, 124, 2 ; PL., XXII, 1060 ; HILBERG, p. 97 : « Filium non esse bonum, sed auram quandam et imaginem bonitatis, ut non dicatur absolute bonus, sed cum additamento pastor bonus, et cetera. » Fait suite à un fragment grec de Justinien ; mais Jérôme se contente de résumer le sens général du texte.

De princ., I, 4, 1 ; p. 64, 14 = *Epist.*, 124, 3 ; PL., XXII, 1061 ; HILBERG, p. 98 : « Grandis neglegentiae atque desidiae est in tantum unumquemque defluere atque evacuari, ut ad vitia veniens inrationabilium iumentorum possit crasso corpore conligari. » La place assignée à ce morceau, dont la teneur littérale n'est pas donnée par Jérôme, reste douteuse. P. Koetschau suppose une lacune assez vaste, qu'il comble en partie par une citation du *Contr. Ioan. Hierosol.*, 16 ; PL., XXIII, 368, en partie par la présente allusion. Il a déjà été parlé de cette reconstitution [5].

1. ID., *Epist. pasch.* 1, 13 (ap. JÉRÔME, *Epist.* 96 ; PL., XXII, 783).
2. P. KOETSCHAU, *Origenes' Werke*, t. V, p. 115, *testimonia ad h. loc.*
3. Cf. supra, p. 135.
4. Cf. supra, p. 190.
5. Cf. supra, p. 179-180.

De princ., I, 7, 4 ; p. 90, 22-91, 4 = *Epist.*, 124, 4 ; PL., XXII, 1062 ; HILBERG, p. 99 : « Solem quoque et lunam et astra cetera esse animantia ; immo quomodo nos homines ob quaedam peccata his sumus circumdati corporibus, quae crassa sunt et pinguia, sic et caeli luminaria talia vel talia accepisse corpora, ut vel plus vel minus luceant, et daemones ob maiora delicta aerio corpore esse vestitos. [Omnem creaturam secundum apostolum vanitati esse subiectam et liberari in revelationem filiorum Dei]. » Les mots entre crochets rejoignent le texte de Rufin ; ils permettent par suite de fixer approximativement la place de la lacune que comble le début de la citation. Cf. *Contr. Ioan. Hierosol.*, 17 ; PL., XXIII, 369.

De princ., I, 7, 5 ; p. 93, 28-94, 9 = *Epist.*, 124, 4 ; PL., XXII, 1062 s. ; HILBERG, p. 100 : « In fine atque in consummatione mundi quando velut de quibusdam repagulis atque carceribus missae fuerint a domino animae et rationabiles creaturae, alias earum tardius incedere ob segnitatem, alias pernici volare cursu propter industriam. Cumque omnes liberum habeant arbitrium, et sponte sua vel virtutes possint capere vel vitia, illae multo in peiori condicione erunt quam nunc sunt, hae ad meliorem statum pervenient, quia diversi motus et variae voluntates in utramque partem diversum accipient statum, id est ut et angelis homines vel daemones et rursum ex his homines vel angeli fiant. » La place de ce fragment, à la fin du chapitre VII, a été indiquée par Schnitzer [1]. Comme de fait le fragment que cite ensuite Jérôme appartient au début du chapitre VIII, on ne voit guère moyen de localiser ailleurs notre passage. Un doute reste cependant permis à son sujet.

De princ., II, 8, 3 ; p. 161, 6-15 = *Epist.*, 124, 6 ; PL., XXII, 1065 ; HILBERG, p. 104 : « Νοῦς id est mens, corruens facta est anima, et rursum anima instructa virtutibus mens fiet. Quod et de anima Esau scrutantes possumus invenire, propter antiqua peccata eum in deteriori vita esse damnatum. Et de caelestibus requirendum est quod non eo tempore, quo factus est mundus, solis anima vel quodcumque eam appellari oportet, esse coeperit, sed antequam lucens illud et ardens corpus intraret. De luna et stellis similiter sentiamus, quod ex causis praecedentibus licet invitae conpulsae sint subici vanitati ob praemia futurorum non suam facere sed creatoris voluntatem, a quo in haec officia distributae sunt. » Les premiers mots de ce passage se rattachent au texte de Rufin : « Ex quibus omnibus illud videtur ostendi quod mens de statu ac dignitate sua declinans effecta vel nuncupata est anima ; quae si reparata fuerit et correcta, redit in hoc ut sit mens [2]. » P. Koetschau cependant insère, au moins

1. K. F. SCHNITZER, *Origenes, Über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft*, p. 75, A**.

2. *De princ.*, II, 8, 3 ; p. 158, 22-159, 2.

à titre de restitution hypothétique, entre le texte de Rufin et le fragment hieronymien, une série d'anathématismes[1]. Je croirais plutôt que la lacune de Rufin n'est pas considérable et est suffisamment comblée par les quelques lignes qu'ajoute la lettre à Avitus.

De princ., II, 10, 8 ; p. 182, 10-13 = *Epist.*, 124, 7 ; PL., XXII, 1065 ; HILBERG, p. 104 : « Nisi forte corpus hoc pingue atque terrenum caligo et tenebrae nominandae sunt, per quod consummato hoc mundo cui necesse fuerit in alium transire mundum ; rursum nascendi sumet exordia. » A la suite de ce texte, Jérôme ajoute : « Haec dicens perspicue μετεμψύχωσις Pythagorae Platonisque defendit » ; ce qui est certainement une erreur, car la théorie d'Origène, proposée d'ailleurs par manière d'hypothèse, est très différente de celle de Pythagore. Schnitzer, qui a déterminé la place de ce fragment, remarque que dans tout le passage, tel qu'il est traduit par Rufin, il est question de nuit et de ténèbres[2]. L'explication que rapporte Jérôme est tout à fait dans la manière d'Origène.

De princ., III, 6, 1 ; p. 281, 13-282, 20 = *Epist.*, 124, 9 ; PL. XXII, 1068 ; HILBERG, p. 110 : « Illud quoque quod ab eodem Apostolo dicitur : Omnis creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei, sic intellegimus ut primam creaturam rationabilium et incorporalium esse dicamus, quae non serviat corruptioni, eo quod [non] sit vestita corporibus et ubicumque corpora fuerint statim corruptio subsequatur. Postea autem liberabitur de servitute corruptionis quando receperit gloriam filii Dei et Deus fuerit omnia in omnibus. Ut autem incorporeum finem omnium rerum esse credamus, illa nos salvatoris oratio provocat in qua ait : Ut quomodo ego et tu unum sumus, sic et isti in nobis unum sint. Etenim scire debemus quid sit Deus et quid sit futurus in fine salvator, et quomodo sanctis similitudo Patris et Filii repromissa sit, ut quomodo illi in se unum sunt, sic et isti in eis unum sint. Aut enim suscipiendum est universitatis Deum vestiri corpore, et, quomodo nos carnibus, sic illum qualibet materia circumdari, ut similitudo vitae Dei in fine sanctis posset aequari ; aut si hoc indecens est maxime apud eos, qui saltem ex minima parte Dei sentire cupiunt maiestatem et ingenitae atque omnia excedentis naturae gloriam suspicari, e duobus alterum suscipere cogimur, ut aut desperemus similitudinem Dei, si sumus corpora semper habituri, aut si beatitudo nobis eiusdem cum Deo vitae promittitur, eadem quo vivit Deus nobis condicione vivendum est. »Ce très long fragment se compose en réalité de deux citations, dont la seconde qui commence par les mots : « Ut autem incorporeum, » est ainsi introduite dans la

1. Cf. supra, p. 146.

2. K. F. SCHNITZER, *op. cit.*, p. 157, A*.

lettre à Avitus : « Et in eodem loco. » Schnitzer [1] et Koetschau estiment non sans raison que les deux fragments se suivaient sans interruption dans le texte original. A vrai dire, les passages de l'Écriture qui forment le point de départ de l'argumentation ont déjà été examinés dans les pages précédentes du *De principiis* [2]. On conçoit dès lors comment Rufin s'acquitte ici de la promesse, faite dans la seconde préface, d'abréger certaines discussions trop longues relatives à la consommation des choses [3]. Origène d'ailleurs conclut en présentant une alternative. On aurait donc tort de l'accuser, avec Jérôme, d'enseigner que tous les corps périront [4].

De princ., IV, 3, 10 ; p. 339, 7-17 = *Epist.*, 124, 11 ; PL., XXII, 1069 s. ; HILBERG, p 113 : « Et quia comparavimus de isto mundo ad inferna pergentes animas his animabus, quae de superiori caelo ad nostra habitacula venientes quodam modo mortuae sunt, prudenti investigatione rimandum est, an hoc ipsum possimus etiam in nativitate dicere singularum ; ut quomodo quae in ista terra nostra nascuntur animae vel de inferno rursum meliora cupientes ad superiora veniunt et humanum corpus adsumunt, vel de melioribus locis ad nos usque descendunt : sic et ea loca quae supra sunt in firmamento, aliae animae possideant, quae de nostris sedibus ad meliora proficiant, aliae, quae de caelestibus ad firmamentum usque delapsae sunt nec tantum fecere peccati, ut ad loca inferiora quae incolimus truderentur. » Il est fort possible que ce morceau ne suffise pas encore à combler la lacune que l'on doit admettre en cet endroit de la version de Rufin ; car, suivant Jérôme, Origène s'efforçait ensuite de prouver que le firmament, c'est-à-dire le ciel, comparé au ciel supérieur, était un enfer ; que la terre que nous habitons, comparée au firmament, s'appelait à son tour l'enfer, mais que par contre, comparée aux enfers inférieurs, cette même terre était un ciel ; de sorte que ce qui est ciel pour les uns est enfer pour les autres [5].

Tels sont les compléments fournis par saint Jérôme à la version de Rufin. Il n'y a pas lieu d'en exagérer l'importance. Ces fragments nous permettent sans doute de nous rendre

1. K. F. SCHNITZER, *op. cit.*, p. 237 s.

2. *De princ.*, III, 5, 1 ; p. 271, 29 ; III, 5, 4 ; p. 275, 9 ss. ; III, 6, 1 ; p. 281, 2.

3. RUFIN, *In lib. III de Princ. praefat.* ; p. 194, 1 ss.

4. JÉRÔME, *Epist.* 124, 9 ; PL., XXII, 1068 ; éd. HILBERG, t. III, p. 111 : Ex quibus omnibus adprobatur quid de resurrectione sentiat, et quod omnia corpora interitus confirmet, ut simus absque corporibus, quomodo prius fuimus, antequam crassis corporibus vestiremur. »

5. Cf. K. F. SCHNITZER, *op. cit.*, p. 280, A***.

compte une fois de plus des lacunes de la traduction rufinienne ; mais nous connaissions par le traducteur même l'existence de semblables lacunes. La plupart des fragments nouveaux sont relatifs à l'origine ou à la destinée de l'âme ; les autres se rapportent à la Trinité. On peut croire que Jérôme reproduit les formules originales du *De principiis* ; même lorsque tout contrôle est impossible, sa version est digne de confiance. Mais les commentaires dont il environne les citations contenues dans la lettre à Avitus défigurent souvent la pensée authentique d'Origène ; et c'est pour l'éditeur moderne une tâche parfois supérieure à ses moyens que de retrouver derrière les affirmations trop absolues de son traducteur latin les hypothèses et les réserves proposées avec tant de modestie par le maître du Didascalée.

IV

Il nous reste encore, pour achever notre étude, à envisager les cas, et ce sont les plus nombreux, où Rufin et Jérôme marchent parallèlement dans la traduction d'un même passage, pour lequel d'ailleurs le texte grec a disparu ; ce qui nous empêche de formuler une appréciation entièrement sûre de l'une et de l'autre traduction. Dans la plupart des cas, P. Koetschau s'appuie sur l'autorité de Jérôme, et c'est d'après la version hiéronymienne qu'il déclare si Rufin a bien ou mal traduit. Peut-être ce procédé est-il un peu simpliste ; et la seule chose que nous soyons en droit de faire, c'est de marquer si les deux versions s'accordent entre elles, ou si elles divergent l'une de l'autre. Nous pouvons d'autant moins regarder l'autorité de Jérôme comme décisive que nous ne connaissons sa traduction que d'une manière très fragmentaire, et que la lettre à Avitus est un document de controverse.

Il serait, à ce qu'il semble, trop long et assez inutile de reproduire entièrement la longue série de fragments pour lesquels Jérôme et Rufin fournissent chacun leur témoignage. Il suffira de caractériser d'un mot bref le résultat de la comparaison, en dressant un tableau semblable à celui dont P. Koetschau a dressé le modèle [1]. Ce sera le meilleur moyen de mettre en relief les ressemblances ou les divergences des deux traducteurs.

1. P. Koetschau, *op. cit.*, p. xciii-xcv.

LIVRE I

RÉFÉRENCES	EPIST. AD AVIT.	INCIPIT ET DESINIT	REMARQUES
I praefat. 4 ; p. 10, 6.	2 ; c. 1060.	Christum — sed factum.	La citation n'est pas littérale. Jérôme a lu dans le grec γενητός au lieu de γεννητός, et il insiste outre mesure sur le sens péjoratif de ce mot. Rufin traduit plus exactement ; cf. *Contr. Cels.*, VIII, 13 ; éd. KOETSCHAU, t. II, p. 231, 3 ; *In Ioan.*, II, 10 ; éd. PREUSCHEN, p. 65, 22.
id., p. 11, 2	id.	Tertium dignitate — an infectus.	Citation non littérale. Même confusion entre γενητός et γεννητός ; cf. supra, p. 94.
I, 2, 6 ; p. 35, 8	id., c. 1061	nihil — infectum esse.	Mêmes remarques.
id., p. 36, 7	id., c. 1060	Filium — in filio.	Citation non littérale. Rufin adoucit la force du passage, en parlant seulement d'image, et non de vérité imaginaire comme le fait Jérôme.
I, 2, 8 ; p. 38, 18.	id.	Duarum statuarum — posteriori Filium (comparans).	Citation non littérale. Rufin est d'accord avec Jérôme, mais prévient que l'exemple n'est pas adéquat au mystère qu'il s'agit d'expliquer.
I, 2, 13 ; p. 46, 13.	id.	Deum Patrem — et cetera.	Citation non littérale. Rufin semble avoir supprimé quelque chose et atténué les expressions d'Origène.
I, 5, 5 ; p. 78, 1	3., c. 1061	Quibus moti — verterentur.	Rufin allonge et développe, mais rend bien le sens du passage.
I, 6, 2 ; p. 79, 22.	id.	Rursumque nasci — homo fiat.	Citation non littérale. Rufin omet certains termes trop précis ; mais il n'est pas sûr qu'il ait laissé de côté quelque chose d'important. Le résumé donné par Jérôme, *Epist.*, 84, 7 ; PL., XXII, 749 : « Post multa saecula atque unam omnium restitutionem, idipsum fore Gabrielem quod diabolum, Paulum quod Caïpham, virgines quod prostibulas », comporte une forte dose d'exégèse.
id. p. 81, 27	id.	Qui vero — fient.	Rufin développe, et ajoute (?) une formule d'humilité : « Prout ego sentire possum. »
I, 6, 3 ; p. 82, 20.	id., c. 1062	Qui vero non fuerint — sortientur.	Jérôme doit être l'auteur de l'opposition (vero). Peut-être même sa citation n'est-elle pas littérale. En tous cas le texte de Rufin est plus long et plus adouci.
id., p. 83, 9	id., c. 1062	Ipsosque daemones — dignitatem.	Le début de la citation de Jérôme est confirmé par un fragment grec donné par Justinien. La traduction de Rufin est ici très abrégée. Cf. le commentaire de saint Jérôme dans le *Contr. Ioan. Hieros.*, 16 ; PL., XXIII, 368.
I, 6, 4 ; p. 85, 20.	4 ; c. 1062	Corporales quoque — potest.	Citation non littérale. La traduction de Rufin est parallèle ; mais donne une forme hypothétique à l'idée énoncée : « Alius fortasse dicet quoniam. » La lettre à Avitus remplace l'hypothèse par une affirmation.

RÉFÉRENCES	EPIST. AD AVIT.	INCIPIT ET DESINIT	REMARQUES
I, 7, 5 ; p. 91, 12.	id.	Omnem creaturam — Dei.	Citation non littérale. Rufin parallèle.
I, 8, 2 ; p. 99, 25.	id., c. 1063	diabolum — capere virtutem.	Rufin parallèle.
I, 8, 4 ; p. 105, 11.	id.	haec iuxta nostram — viderentur.	Le même texte, cité dans l'Apologie de Pamphile avait été traduit plus exactement. Cependant le sens général de Rufin n'est pas inexact.

LIVRE II

II, 3, 1 ; p. 113, 13	5 ; c. 1063	mundos — innumerabiles — sit futurus.	Jérôme résume le texte et ne cite pas littéralement. D'après Rufin, tout est proposé sous forme d'hypothèses en ce passage, tandis que Jérôme commence par une affirmation.
II, 3, 2 ; p. 114, 26.	id.	si omnia — necessarius sit.	Rufin est plus court et moins complet que Jérôme.
II, 3, 3 ; p. 117, 9	id., c. 1064	sin autem — mors operari.	Rufin parallèle.
id., p. 117, 23	id.	si haec non sunt — subiecti fuerimus — contendunt.	Deux fragments réunis par la référence : et in eodem loco. J. Denis, *De la philosophie d'Origène* ; p. 343, note 1, déclare la traduction de Rufin plus exacte que celle de Jérôme. De fait les affirmations de ce dernier semblent trop absolues.
II, 3, 7 ; p. 125, 1	5-6 ; c. 1064	triplex ergo — servabitur.	Rufin parallèle. L'interprétation du passage, donnée par Jérôme au début du n° 6 de la lettre, est systématique.
II, 4, 3 ; p. 130, 27	6 ; id.	Restat ut — visibilis erit.	Rufin parallèle.
II, 6, 3 ; p. 142, 4.	id.	multa alia — a meipso.	Rufin est plus court.
II, 8, 3 ; p. 155, 10	id., c. 1065	unde cum infinita — perseveret.	Correspond, pour la plus grande partie, avec un fragment grec. Rufin paraphrase, mais garde le sens exact.
II, 10, 4 ; p. 177, 15	7 ; c. 1065	ignem quoque — confoditur.	La citation n'est pas littérale. Rufin parallèle. Cf. Jérôme, *Apol. adv. Ruf.*, II, 7 ; PL. XXIII, 429.
II, 11, 7 ; p. 191, 20	7 ; c. 1066	cumque in tantum — facie ad faciem.	Rufin donne le même sens, mais plus lourdement, et semble paraphraser. Cf. J. Denis, *op. cit.*, p. 363, note 3.

LIVRE III

III, 1, 23 ; p. 242, 12.	8 ; c. 1066	ego arbitror — virtutem.	La traduction de Rufin est parallèle. Le texte de la Philocalie offre ici une lacune, sans doute à cause des doctrines exprimées dans ce passage.
III, 3, 5 ; p. 261, 10	id.	Sed et hoc — confitetur.	Rufin parallèle. La citation de Jérôme n'est pas tout à fait littérale.
id., p. 261, 17	id.	Et e contrario — gubernari.	Mêmes remarques.
III, 5, 3 ; p. 273, 1.	9 ; c. 1067	nobis autem — post alium.	Rufin parallèle.

RÉFÉRENCES	EPIST AD. AVIT.	INCIPIT ET DESINIT	REMARQUES
III, 5, 4 ; p. 274, 12	id.	divinius — subiecit in spe.	Divergences nombreuses entre Rufin et Jérôme ; il semble que Rufin paraphrase très largement un passage dangereux.
III, 5, 4 ; p. 275, 19.	id.	alii vero — angelos eius credimus.	Deux lignes assez exactement rendues chez les deux traducteurs ; la phrase de Rufin semble plus libre.
III, 5, 5 ; p. 276, 1	id.	quem rerum — collocare.	Passage très abrégé dans Rufin, qui exprime en 5 lignes ce qui occupe 15 lignes du texte cité par saint Jérôme.
III, 6, 1 ; p. 281, 6	9 ; c. 1068	quia, ut crebro — incorporalis.	Très différent de Rufin ; celui-ci a dû adoucir et atténuer une pensée très origéniste dans les formules de Jérôme.
III, 6, 3 ; p. 284, 10	10 ; c. 1068	nec dubium est — amisere virtutem.	Presque tout le passage a disparu de la traduction de Rufin qui n'en offre qu'un pâle résumé.
III, 6, 9 ; p. 290, 22	10; c. 1069	et erit — est melior.	Cf. J. DENIS, *De la philosophie d'Origène*, p. 385 : « Je ne crains pas de déclarer inexacte cette citation de saint Jérôme : « Et Dieu sera tout en tous...» Je ne sais quel était le texte original ainsi traduit par Jérôme, mais il me paraît certain qu'il ne pouvait signifier ce que semble signifier sa version. » Rufin est parallèle à Jérôme, mais omet les mots compromettants : in divinam videlicet, par où semblait introduite la doctrine panthéiste de l'absorption de toutes choses en Dieu.

LIVRE IV

IV, 3, 12 ; p. 342, 6	11 ; c. 1070	in fine — esse superatos.	Le sens est le même chez Jérôme et chez Rufin ; mais Jérôme conserve une allusion au livre des Nombres, et l'on doit en rapprocher un passage de l'*hom. VII in Num.*, 5, d'Origène ; éd. BAEHRENS, t. II, p. 46, 7.
IV, 3, 13 ; p. 343, 23	12 ; c. 1070	sicut enim — praedicatum.	La traduction de Rufin diffère beaucoup de celle de Jérôme. Il est possible que Rufin présente une lacune, et que les deux textes ne se recouvrent pas. Ils expriment pourtant des idées analogues.
IV, 4, 8 ; p. 359, 20	13; c. 1071	si enim — Filius Patrem.	Rufin abrège fortement et atténue le sens de tout le passage.
IV, 4, 9 ; p. 362, 3.	14; c. 1071s.	intellectualem — substantiae.	Rufin parallèle. Jérôme reproche à Origène d'avoir dit que tous les êtres raisonnables sont en quelque sorte de même substance ; et quoiqu'il reconnaisse la portée de ce correctif : en quelque sorte, il l'accuse presque de panthéisme ; cf. cependant JÉRÔME, *Epist.* 126, 1 ; PL., XXII, 1085. A. D'ALÈS, art. *Origénisme*, dans *Diction. apolog. de la foi cathol.*, fasc. XVI, c. 1244

Comme on le voit par les tableaux qui précèdent, Rufin et Jérôme sont d'accord dans le plus grand nombre des cas ; et même lorsque la traduction de Rufin paraît plus largement faite, elle fournit d'ordinaire le même sens que celle de Jérôme. Ce qui caractérise les fragments transcrits dans la lettre à Avitus, c'est la forme absolue des affirmations qu'ils soutiennent : les thèses les plus aventureuses, les théories les plus téméraires sur l'origine et la destinée des âmes semblent, si l'on se fie à Jérôme, présentées comme des certitudes. Rufin au contraire multiplie les formules dubitatives ; il apporte des raisons de douter, et finalement s'échappe sans conclure. Ce faisant, il reproduit ce qu'il a trouvé dans le texte d'Origène dont l'audace métaphysique était tempérée et adoucie par une grande timidité dogmatique. On a l'impression, en lisant les fragments conservés par Jérôme, que le *De principiis* était une collection de doctrines audacieuses et impies ; et les remarques faites par Jérôme lui-même, les résumés par lesquels il remplace les morceaux qu'il ne transcrit pas achèvent de confirmer les lecteurs dans cette idée. Elle est inexacte cependant ; et la version de Rufin, par cela seul qu'elle est complète, conserve beaucoup plus exactement le véritable esprit d'Origène.

Cela dit, on ne peut s'empêcher de regretter grandement la perte de la version hiéronymienne, dont les fragments à Avitus ne suffisent pas à faire connaître toute la valeur. Remis dans leur contexte, ces fragments n'avaient pas le caractère tranchant et exagéré que nous leur connaissons Et la traduction de Jérôme complétait ou corrigeait de manière très utile celle de Rufin. Entreprise pour faire connaître à Rome l'Origène authentique, et non pas un Origène édulcoré et corrigé, elle n'atténuait ou n'omettait aucun des passages que la bienveillance de Rufin et son souci de l'orthodoxie avaient rendus presque méconnaissables. Lui aussi, et peut-être plus que Rufin, saint Jérôme avait le zèle de la vraie foi. En traduisant le *De principiis*, il entendait mettre en pleine lumière les erreurs d'Origène, et par là en manifester le danger pour tous les croyants. Il était partial sans doute, mais il était convaincu. La science profonde qu'il possédait de la langue grecque nous est une assurance qu'il avait bien compris son modèle ; et son culte pour l'harmonie du style peut nous faire croire qu'il avait accompli une œuvre littéraire qui n'était pas sans mérite. Nous ne dirons pas d'ailleurs que cette traduction était sans défauts. Si soignée qu'elle puisse être, une traduction est toujours incapable de remplacer le

texte original. L'œuvre de saint Jérôme se ressentait d'ailleurs des conditions où elle avait été faite, de l'atmosphère empoisonnée au milieu de laquelle elle avait été composée, de l'ardeur des controverses qui avaient précipité sa rédaction. Un livre comme le *De principiis* demande à être lu dans le calme et la paix. Et saint Jérôme le relisait parmi le tumulte des combats : comment aurait-il pu se défendre contre la passion, et ne pas être porté, même involontairement, à exagérer certaines affirmations d'Origène, à omettre certaines précisions ou certaines nuances ? L'âme du traducteur transparaît dans son œuvre. La disparition de la version hiéronymienne du *De principiis* n'est pas seulement regrettable parce qu'elle nous prive d'un précieux moyen de contrôler les doctrines d'Origène, mais aussi parce qu'elle nous enlève d'appréciables clartés sur l'âme de saint Jérôme.

CONCLUSIONS

Le dernier lecteur du *De principiis*, tel qu'il était sorti de la pensée et du calame d'Origène, semble avoir été Photius. Du moins Photius est-il le dernier qui ait décrit dans sa *Bibliothèque* [1] un manuscrit contenant le texte entier du *De principiis*. Il est peu vraisemblable que dans les siècles postérieurs le grand ouvrage d'Origène soit venu d'Orient en Occident. Les érudits de langue latine possédaient la traduction de Rufin : c'était plus qu'il n'en fallait pour satisfaire une curiosité qui ne s'intéressait plus guère à une antiquité aussi lointaine, et qui se contentait de voir en Origène un hérétique notoire. Au XV^e^ siècle seulement, on recommença à se passionner pour l'Orient : Bessarion, le plus zélé parmi les chercheurs de manuscrits, et particulièrement intéressé par Origène [2], aurait sans aucun doute fait recopier le texte du *De principiis* si quelqu'un de ses agents était parvenu à le découvrir. Mais pour lui, comme pour tous ses contemporains, nulle autre source d'information n'était accessible que les fragments cités par la Philocalie. Nous en sommes restés au même point que Bessarion. Les bibliothèques d'Orient, si minutieusement qu'elles aient été explorées, ont été très pauvres en manuscrits d'Origène. Au plus a-t-on retrouvé quelques bribes insignifiantes d'une œuvre immense qui semble bien avoir péri de manière définitive: Un texte du Nouveau Testament avec quelques gloses marginales [3], un certain nombre de scholies sur l'Apocalypse [4] représentent le meilleur des

1. Photius, *Biblioth.*, cod. 8 ; PG., ciii, 52-53.

2. P. Koetschau, *Origenes' Werke*, t. I, p. xvii.

3. E. von der Goltz, *Eine textkritische Arbeit des* 10. *bezw.* 6 *Jahrhunderts, hrsg. nach einem Kodex des Athosklosters Lawra* ; TU., NF., ii, 4 ; Leipzig, 1899.

4. C. Diobouniotis *und* A. Harnack, *Der Scholienkommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis, nebst einem Stück aus Irenäus lib. V graece* ;

dernières acquisitions, et il faut renoncer à l'espoir raisonnable de voir encore grossir beaucoup le trésor. Au plus les manuscrits des chaînes grecques, lorsqu'ils auront été étudiés d'une manière plus complète et plus méthodique, pourront-ils nous livrer de nouveaux fragments, parmi lesquels, peut-être, se trouveront quelques morceaux encore inconnus du *De principiis*. Dans son ensemble, l'œuvre capitale d'Origène est irrémédiablement perdue.

Du moins avons-nous encore, pour l'étudier, d'importants passages du texte original. Grâce à la Philocalie, nous connaissons une grande partie des livres III et IV ; et nous pouvons avoir confiance dans le texte qui nous est ainsi transmis par l'intermédiaire de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze. Sans avoir pour Origène une admiration aveugle, ceux-ci estimaient la science et la piété du grand docteur : leur travail était un hommage rendu au maître d'autrefois. Ils l'ont donc copié avec respect, laissant de côté sans doute quelques morceaux dont l'orthodoxie leur paraissait suspecte, mais ne changeant rien à ce qu'ils transcrivaient. Les manuscrits qui nous ont conservé la Philocalie sont de bon aloi, puisqu'ils remontent à un archétype du VI^e^ siècle : on peut, il est vrai, corriger quelques lectures de détail, grâce à l'emploi de la version latine ; ces corrections, qui ressortissent à la critique textuelle, ne sont pas pour modifier beaucoup notre connaissance d'Origène

Ce que l'on peut surtout regretter, c'est que dans leur souci d'orthodoxie les excerpteurs de la Philocalie n'aient rien copié des livres I et II, les plus importants pour la connaissance de l'origénisme proprement dit. Ici nous sommes réduits à quelques fragments. Notre meilleure source d'information reste Justinien : le florilège qui suit la lettre à Menas contient vingt-quatre extraits, choisis à travers l'œuvre entière mais surtout dans les deux premiers livres. Ces extraits sont courts ; ils sont complètement isolés de tout contexte ; parfois même ils doivent être plus ou moins déformés ou interpolés. On ne saurait donc les accepter sans une critique sévère. Malgré tous leurs défauts, ils sont authentiques et conservent les formules d'Origène. On ne saurait en dire autant des anathématismes qui accompagnaient la lettre au concile de 553 : lettre et canons visent immédiatement les soi-disants origénistes contemporains de Justinien ; et l'on doit grandement

TU., 3^te^ Folge, VIII, 3 ; Leipzig, 1911. Cf. A. DE BOYSSON, *Avons-nous un commentaire d'Origène sur l'Apocalypse,* dans *Revue Biblique,* 1913, p. 555-567.

reprocher à M. Koetschau de s'être montré trop accueillant dans son édition pour ces documents tardifs.

Les autres fragments, ceux qu'apportent Marcel d'Ancyre, saint Athanase, saint Épiphane, Antipater de Bostra [1], Maxime le Confesseur, Léonce de Byzance [2], sont des plus insignifiants. Il faut les mentionner pour être complet. Il faut savoir se réjouir, dans notre pauvreté, de les posséder ; et ce n'est pas un service inutile qu'a rendu M. Koetschau en augmentant de quelques unités la liste des découpures connues et utilisées avant lui. Mais à prendre les choses d'assez haut, il est bon de reconnaître que ces fragments ne changent rien à notre connaissance d'Origène ; et peut-être est-ce une méthode un peu imprudente que celle qui consiste à introduire dans le texte du *De principiis* des citations prises de droite et de gauche, pour combler des lacunes plus ou moins hypothétiques. La reconstitution, essayée par M. Koetschau, du chapitre VIII du premier livre, paraît trop hardie pour qu'on puisse la regarder comme définitive.

A défaut du texte grec du *De principiis*, nous possédons du moins une traduction latine de Rufin ; et cette traduction est complète. On en a dit, et il est encore d'usage d'en dire beaucoup de mal. Rufin le premier en a très loyalement exposé les défauts et les insuffisances, lorsqu'il a déclaré qu'il modifierait quelques-unes des formules attribuées à Origène par d'autres expressions empruntées à ses œuvres, lorsque ces formules étaient en désaccord avec les idées connues du grand docteur : encore ne s'agit-il ici que des passages relatifs à la Trinité [3] C'est encore par Rufin que nous savons que la version des livres III et IV est un peu écourtée, parce que le traducteur s'est cru autorisé à supprimer certains passages où il lui semblait qu'Origène se répétait bien inutilement.

Ces déclarations doivent être crues. Il va sans dire qu'une traduction, si parfaite qu'on la suppose, ne remplace jamais un texte original ; et la traduction de Rufin est loin d'être

1. Antipater de Bostra avait écrit vers 460 sous le titre de ἀντίρρησις une réfutation de l'Apologie de Pamphile. De cet ouvrage il ne reste que quelques fragments, dans les actes du VII[e] concile œcuménique et dans les *Sacra Parallela* (PG., LXXXV, 1792-1796). Les morceaux conservés contiennent de rares passages d'Origène : *De princ.*, I praef., 8 ; p. 14, 14-15 ; *id.* 10 ; p. 16, 1-3 ; I, 8, 1 ; p. 95, 14 (non littéral) ; *id. ibid.*, p. 97, 5-7 ; *id. ibid.*, p. 97, 11-98, 2 ; *id.*, 3 ; p. 100, 4-7. Les citations du chapitre I, 8 sont plus ou moins textuelles.

2. Dans l'ouvrage *De sectis, Act.* X, 5, Léonce de Byzance cite Origène ; P. Koetschau lui emprunte quelques lignes qu'il insère dans le chapitre VIII du livre I ; p. 96, 14-97, 1 ; et dans le chapitre X du livre II, p. 182, 16-183, 2.

3. RUFIN, *In libr. I De princ. praefat.*, p. 5, 11 ss.

parfaite. Pourtant toutes les fois que nous pouvons la contrôler en la comparant au texte contenu dans la Philocalie, ou même aux fragments cités par Justinien, nous la trouvons suffisamment exacte. Rufin ne s'astreint pas à un mot à mot servile, même lorsqu'il serre le texte du plus près. Il montre un louable souci d'écrire correctement, et pour cela il est obligé d'abandonner souvent le rythme de la phrase grecque. Il explique, il développe parfois ; il se laisse même aller à des réminiscences virgiliennes qui découvrent la culture de son esprit. Mais enfin, il traduit ; et dans l'ensemble c'est bien la pensée d'Origène qu'il exprime. Les lacunes ou les changements que nous pouvons constater de temps à autre ne nous étonnent même pas, puisqu'ils étaient annoncés et prévus.

La traduction entreprise par saint Jérôme était conçue et réalisée dans un tout autre esprit. Nous savons qu'elle était beaucoup plus rapprochée du texte grec que la version de Rufin ; qu'elle s'efforçait d'être littérale et de ne rien dissimuler des graves erreurs contenues dans le *De principiis*. Tout au contraire, ces erreurs ou ces défaillances que Rufin s'était appliqué à voiler, saint Jérôme les étalait comme à plaisir. Il voulait faire en quelque sorte toucher du doigt à ses compatriotes romains les hérésies du vieux maître d'Alexandrie. Et l'on peut croire que son zèle pour l'orthodoxie ne le servait pas toujours de la plus heureuse manière ; car il l'amenait à remplacer par des affirmations catégoriques les subtiles et délicates nuances d'Origène, à présenter sous leur forme la plus absolue des théories susceptibles d'interprétations bénignes. Aussi comprend-on sans peine pourquoi cette traduction, cruelle à force de sincérité, épouvanta le candide Pammachius lorsqu'elle arriva à Rome, au point qu'il crut devoir la cacher soigneusement ; et pourquoi encore elle disparut complètement de la circulation.

Nous ne connaissons plus l'œuvre de saint Jérôme que par les fragments conservés dans la lettre à Avitus. Ces fragments ne nous donnent pas une idée complète de cette œuvre. Comme tous les morceaux choisis, ils sont susceptibles d'interprétations différentes. Nous voyons bien que le texte d'Origène était plus exactement traduit par Jérôme que par Rufin. Mais nous voyons aussi qu'il était peut-être moins bien compris. Le sens matériel des mots était là ; mais il n'y avait pas eu, au principe de l'œuvre, la sympathie qui anime et qui donne l'intelligence. Au reste, ce serait une injustice que de vouloir porter sur la version hieronymienne un jugement

absolu, puisque nous n'avons, pour l'apprécier, que ce qui en était le moins aimable.

Il y aurait de la même manière une injustice à vouloir comparer entre elles ces deux traductions latines de saint Jérôme et de Rufin. Une trop grande distance les sépare pour qu'il soit possible de les rapprocher. Ce qui est vrai, c'est qu'elles reflètent l'une et l'autre l'état d'âme de leurs auteurs, et qu'il est difficile de concevoir deux hommes plus dissemblables que Rufin et saint Jérôme. Animés l'un et l'autre d'un profond esprit de foi, également désireux de servir l'Église, ils se sont trouvés, au lendemain d'une vieille amitié, séparés par un abîme. Rufin traduit Origène pour en faire connaître les essais vers la vérité, et Jérôme le traduit pour en manifester les erreurs. Aux yeux de Rufin, le *De principiis*, dans une version corrigée et rendue orthodoxe en ce qui concerne le dogme trinitaire, doit entraîner les Romains vers la recherche théologique et profiter à leur formation chrétienne ; aux regards de Jérôme au contraire, le même ouvrage doit être considéré comme l'arsenal de toutes les hérésies. Il est vraisemblable que l'un et l'autre s'exagéraient la portée du livre écrit près de deux siècles avant eux par le grand docteur d'Alexandrie, et qu'en réalité le *De principiis* ne méritait ni cet excès d'honneur ni cette indignité.

Aujourd'hui que sont éteintes les passions allumées autour de cet ouvrage fameux, nous pouvons mieux apprécier les mérites réciproques des deux bons travailleurs qui l'ont révélé au monde latin. Et puisque la version de saint Jérôme est pour nous irrémédiablement perdue, nous devons nous réjouir de pouvoir au moins retrouver Origène sous le costume que lui a donné Rufin. C'est grâce à ce costume, un peu ample parfois, que le *De principiis* nous est parvenu. Plus littérale, plus brutalement exacte, la version de Rufin aurait eu le sort de presque tous les livres hérétiques ; mais parce qu'elle offrait un Origène adouci et apaisé, elle a traversé les âges. Le prêtre d'Aquilée a travaillé pour la postérité. Dans sa modestie, il ne se doutait peut-être pas, au moment où, à la demande de Macaire, il commençait son travail, des services qu'il serait amené à rendre. Nous connaissons ces services et nous le remercions de les avoir rendus

TABLE DES CITATIONS DU DE PRINCIPIIS

LIVRE I

Praefat. 1 : 30.
2 : 10 n. 1.
3 : 11.
4 : 94, 189, 198.
8 : 121, 122.
9 : 122.

6 : 122.
8 : 29, 31, 135, 193.

II 2 : 123.
5 : 93, 94, 121.
6 : 4 n. 3, 29, 136, 190, 193 198.
8 : 198.
9 : 121.
10 : 121, 131 n. 1.
12 : 122.
13 : 26, 63 n. 1, 136, 193, 198.

III 2 : 93 n. 2, 94.
3 : 70 n. 2, 136 n. 9.
4 : 6 n. 1, 137.
5 : 31 n. 3, 137, 179, 185.
6 : 107.
7 : 130, 137.

IV 1 : 138 n. 4, 179-180, 193.
2 : 26, 180 n. 2.
3 : 122.
5 : 138.

V 1 : 138 n. 1.
3 : 138 n. 4.
5 : 121, 179, 198.

VI 2 : 27, 84, 128, 139, 198.
3 : 16 n. 3, 121, 139, 198.
4 : 12 n. 3, 198.

VII 1 : 12 n. 3.
2 : 121.
4 : 139, 194.
5 : 28, 125, 140, 194, 199.

VIII 1 : 32 n. 4, 79 n. 2.
2 : 199.
3 : 64, 107.
4 : 11, 12 n. 4, 26, 34, 57 n. 1, 64 n. 9, 107, 140 198.

LIVRE II

I 1 : 71, 141.
4 : 123.

II 1 : 130.

III 1 : 199.
2 : 27, 192, 199.
3 : 141-142, 186, 192, 199.
6 : 4 n. 2, 121, 122, 125, 127 n. 1.
7 : 123, 125, 143, 192, 199.

IV 3 : 199.
4 : 4 n. 5.

VI 3 : 199.
4 : 131 n. 1, 143.
7 : 125.

VII 1 : 107.
2 : 131 n. 1.
3 : 128.
4 : 122, 128.

VIII 1 : 123, 143.
2 : 27.
3 : 27, 29, 32 n. 6, 33, 66 n. 2, 67 n. 2, 70 n. 1, 81, 123, 143, 144, 145, 194, 199.

IX 1 : 54, 71, 146-147.
4 : 129.
8 : 131 n. 1.

X 1 : 4 n. 6.
3 : 10 n. 2, 27, 60 n. 6, 147.
4 : 199.

6 : 107.
8 : 31 n. 4, 32 n. 5, 70 n. 1, 147, 195.

XI 1 : 128.
2 : 10 n. 3.
5 : 125 n. 2.
6 : 122.
7 : 199.

LIVRE III

I 1 : 42, 112, 113.
2 : 113, 114, 131 n. 1.
3 : 114, 128.
4 : 114, 115, 128, 130.
5 : 115.
6 : 115, 116.
7 : 116.
8 : 116.
10 : 42, 117, 127.
11 : 42, 117, 124.
12 : 43, 118, 127.
22 : 182-183.
23 : 43, 183, 199.

II 1 : 10 n. 4, 124.
3 : 124.
4 : 124.
5 : 124.

III 1 : 125.
2 : 125.
3 : 28.
4 : 122.
5 : 199.

IV 2 : 124.
3 : 124.
4 : 124.
5 : 12.

V 1 : 196 n. 1.
3 : 199.
4 : 122, 127, 196 n. 1, 200.
5 : 200.

VI 1 : 93, 195, 196 n. 1, 200.
2 : 147.
3 : 200.
8 : 125.
9 : 12, 200.

LIVRE IV

I 1 : 43.
2 : 43, 109, 127.
3 : 39, 109, 110.
5 : 39.
6 : 44.
7 : 38.

II inscr. : 39.
1 : 11 n. 1.
2 : 44.
3 : 44.
6 : 125.
8 : 39.
9 : 127.

III 1 : 44, 71.
3 : 39, 44, 127.
4 : 44.
5 : 39.
6 : 45.
7 : 45.
8 : 45.
9 : 46.
10 : 46, 184, 196.
11 : 47.
12 : 125, 200.
13 : 63 n. 2, 200.
14 : 6 n. 1, 186.
15 : 122.

IV 1 : 30, 31, 72-73, 107, 148.
4 : 56 n. 3, 61 n. 5, 70 n. 2, 149.
5 : 9, 62.
6 : 123.
8 : 26, 27, 149, 150, 187-188, 200.
9 : 200.

TABLE ALPHABÉTIQUE

DES

NOMS PROPRES ET DES MATIÈRES PRINCIPALES.

Abraham, 185.
Accusations contre Origène, 12-13, 14-15, 21, 51.
Adam, 29.
Adamantius, surnom d'Origène, 80.
ἀγων, 121.
Alaric, 103.
Alès (A. d'), 5 n. 5, 28, 37 n. 4, 52 n. 3, 84 n. 1, 85, 200.
Adulteratione (De) librorum Origenis, 92-96.
Alexandre Sévère, 3, 5, 8.
Alexandrins (lettre d'Origène aux), 15-20, 95.
Ambroise (S.), 91 n. 12.
Ambroise, ami d'Origène, 5, 6, 9, 14.
Ambrosiaster, 91.
Ame, nom de l'âme, 32, 123, 145 ; origine, 56, 80, 139-140, 143, 196 ; chute, 34, 97, 144-146 ; destinée, 184, 192, 195 ; âme du Christ, 27, 29, 61, 70, 149.
Amphilochius d'Iconium, 59.
Ampullianus, 96 n. 1.
Anathématismes, de 543, 49, 60-70, 76-78 ; de 553, 50, 75-85, 146.
Anges, doctrine d'Origène sur les, 29, 31, 34, 97, 139.
Anonyme, Apologie citée par Photius, 25-30 ; 35, 190 n. 5.
Anthime de Trébizonde, 69.
ἀντιχθών, 121.
Antipater de Bostra, 140, 205.
Antoine (S.), 162.
Apelle, 18, 96 n. 1.
Apocalypse (Scholies d'Origène sur l'), 203.
ἀποκατάστασις, 69.
Apollinaire, 69.
Apologie d'Origène pour ses écrits, 20 ; de Pamphile pour Origène, 21-25 ; sa valeur pour la critique du *De principiis*, 23-24 ; traduite par Rufin, 90 ; 96-99 ; utilisée dans la traduction du *De principiis*, 106-111 ; réfutée par Antipater, 205 n. 1.
Apologie de saint Jérôme contre, Rufin, 18, 20, 23, 35, 90, 97-98, 102 111, 124, 133-134, 135, 154 n. 1, 157 n. 2, 162, 167 n. 4, 173-174, 175 n. 2 ; de Rufin contre saint Jérôme, 15 n. 2, 29, 90, 99, 102 n. 1, 111 122 n. 2, 152-153, 154, 160, 167 n. 3, 175-176.
ἀπόρροια, 121.
ἀποστάτης, 121.
Apronien, ami de Rufin, 102.
ἀρχή, 9 n. 3, 121.
Ariens, 51.
Arius, 69.
Artémon, 21.
Ascension d'Isaïe, 62.
Astrologie, reprochée à Origène, 28 ; combattue par les chrétiens, 91.
ἀσώματος, 121.
Athanase (S.), 31, 35, 56, 61, 148-149, 205.
Athanase (Symbole d'), 130.
Atzert, 120 n.
Augustin (S.), 26, 91 n. 4, 124 n. 1 ; lettre 112 de Jérôme, 165.
Avitus, 41, 43, 47, 60 n. 1, 70 n. 3, 108, 132, 138, 139, 140, 143, 144, 145, 150 ; reçoit la lettre 124 de Jérôme, 171-173 ; 174, 177, 178-180, 182, 185, 186, 188, 189, 192, 194, 197, 198, 206.

Baehrens (W. A.), 13 n. 1, 124, 131, 200.
Bardas, 40 n. 2.
Bardenhewer (O.), 6 n. 3, 7, 18 n. 3, 22 n. 1, 36 n. 1, 57 n. 4, 80 n. 5, 82 n. 3 et 4, 89 n. 1, 91 n. 8, 9 et 11, 158 n. 2, 162 n. 5.
Bardy (G.), 42 n. 5, 45 n. 1, 83 n. 1, 119 n. 1, 136 n. 2.
Barsanuphius, 82, 83.
Basile (S.), 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 46, 47, 48, 49, 57, 58, 59, 71, 91 n. 12, 112, 133, 147, 181, 204.
Batiffol (P.), 15 n. 1, 128 n. 5, 130 n. 2
Bérylle de Bostra, 18 n. 2.
Bessarion, 203.
Bonwetsch (N.), 52 n. 3, 54 n. 3, 55, 56.
Boysson (A. de), 204 n.
Brochet (J.), 20 n. 3, 89 n. 1 et 2, 91 n. 5, 97 n. 1, 99 n. 3, 120, 156 n. 2, 162 n. 1, 169, 170 n. 1.
Bull (G.), 98 n. 2.

Candidus, 18.
Cantique des cantiques, traduit par saint Jérôme, 166 ; homélies d'Origène sur le Cantique, 158, 159.
Caracalla, 5, 6.
Cavallera (F.), 20 n. 2, 89 n. 1 et 3, 95 n. 1, 134 n. 3, 153 n. 2, 154 n. 2 156 n. 2, 162 n. 1, 167 n. 2, 175 n. 1 et 2.
Cecilius, 162, 163, 164.
César, 131.
Christ, séraphin pour les séraphins, 61-62, 70, 77 ; crucifié pour les démons, 63, 69, 70, 186-187 ; âme du Christ, 27, 61, 70, 149 ; corps du Christ ressuscité, 61 n. 1, 77 ; règne du Christ, 28, 74.
Chromatius d'Aquilée, 103, 175.
Cicéron, 119 n. 2, 120 n., 131, 162, 164 n. 5, 165.
Citations bibliques du *De principiis*, 109-110, 118, 123-126.
Clavel (V.), 120 n.
Clément (S.), de Rome, 121.
Clément d'Alexandrie, 25, 30 n. 3.
Colossiens (Épître aux), citations : I, 15 : 73 n. 2 et 4.
Concile d'Alexandrie contre Origène, 15 ; de Constantinople en 543, 75 ; de Constantinople en 553, 49, 75 ; lettre au Saint Concile, 49 n. 3, 75-85.
Condamin (A.), 165 n. 5, 166 n. 1 et 2.
Conon, 75.
Corinthiens (Ire Épître aux), citations : II, 8 : 125 ; II, 10 : 150.
Cotelier (J.-B.), 53 n. 2.
Cottineau (L. H.), 158, n. 2.
Création du monde, 141-143, 191-192
Cumont (F.), 91 n. 6 et 7.
Cyprien (S.), 129.
Cyriaque, 75.
Cyrille (S.) d'Alexandrie, 57, 58 n., 59.
Cyrille de Scythopolis, 53, 80 n. 3.

Damase, 159.
Daniel, livre de, 59 ; commentaire de saint Jérôme sur Daniel, 170.
Delarue (C.), 23 n. 8, 60 n. 1, 115, 120, 131 n. 1.
δεήσις, 32, 79 n. 2.
Demetrius d'Alexandrie, 8, 15, 25.
Démon, salut du, reproché à Origène, 16-20, 95, 198 ; le Christ crucifié pour les démons, 63, 69, 70, 186-187.
Démosthène 165.
Denis (J.), 17, 27, 115 n. 1, 136 n. 5, 138, 141 n. 1, 142 n. 1, 143 n. 2, 191 192 n. 2 et 6, 199, 200.
Denys (S.) d'Alexandrie, 18 n. 2, 25, 94 n. 4.
Denys (S.) de Rome, 94 n. 4.
Diable, voir Démon.
Didyme, 23, 34-35, 36, 72, 82, 83, 85, 134, 135, 136, 157, 158.
Diekamp (F.), 49 n. 2, 50 n., 52 n. 3, 59 n. 1 et 3, 74 n. 1, 75 n. 5, 76, 79.
Diobouniotis, 203 n. 4.
Diodore de Tarse, 91.
Dioscore, 69.
Doctrina Patrum, florilège antiorigéniste dans la, 59.
δύναμις, 122.

Ecclésiaste, traduit par saint Jérôme, 166.
Eglogues de Virgile, 127.
Elagabal, 5.
Énéide, 126-127.
ἐνέργεια, 122.
ἐνεργούμενος, 122.
Engelbrecht (A.), 102 n. 2, 103 n. 1.
Éphésiens (Épître aux), citations : VI, 12 : 124.
Éphrem d'Antioche, 52, 53.
Épiphane (S.), 29, 30 ; combat Origène dans l'*Hérésie* LXIV : 31-33 ; 35, 36, 79 n. 2, 95, 135, 136, 140, 146, 154 n. 2 ; lettre à Jean de Jérusalem, 161-162 ; 166, 172, 205.
Esprit Saint, 31, 37, 64, 93-94, 97 98, 136-137, 150, 185, 189-190.
Éternité des peines, 27.
Eulogius, 75.
Eusèbe de Césarée, donne la date du *De principiis*, 3-9 ; cite la lettre

d'Origène à Fabien, 14, 20 ; collabore à l'Apologie, 21-23 ; 25, 30, 97, 98 ; traduction de l'Histoire Ecclésiastique, 103 ; 118 n. 1 ; traduction de la Chronique, 158-159.
Eusèbe de Crémone, 154, 162, 172.
Eutychès, 69.
Evagrius d'Antioche, 162.
Evagrius, historien, 75, 78 n. 2, 83.
Evagrius le Pontique, 82, 83, 85.
Exégèse d'Origène, 38, 46, 47.
Exode, citations : VIII, 27, 28 : 42.
Ézéchiel, homélies d'Origène sur, 158 160.

Fabien, 14, 15.
Faussaires, 92, 93, 95, 135 ; voir Interpolations.
Fils de Dieu, image du Père, 29, 63, 94, 136, 148, 190, 193, 198 ; créature, 64, 72-73, 148, 198 ; voir Père.
Florilège, antiorigéniste de 543, 53-59 ; origéniste, 59-64, 181, 185, 204 perdu, de 553, 75.
Florius (F.), 168 n. 4.
Fontaninus (J.), 16 n. 2, 23 n. 8, 91 n. 5, 99 n. 3.
Fraudes littéraires, 95.
Fretela, 164.

Galates (Épître aux), citations : V, 8 : 116 ; V, 17 : 124.
Gallien, ami de saint Jérôme, 158.
Gélase, abbé, 53.
Genèse, citations : XLIX, 10 : 110 ; commentaire d'Origène sur la Genèse, 3-4, 9 ; homélies, 13 n. 1.
Gennadius, 91.
Georges Cedrenus, 50 n.
Geoges le Moine, 49 n. 3.
Géorgiques, 127-128.
Goltz (E. von der), 203 n. 3.
Grégoire (S.) de Nazianze, 35, auteur de la Philocalie, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 46, 47, 48, 49, 55, 58, 71 ; discours traduits par Rufin, 102, 133, 147, 181, 204.
Grégoire (S.) de Nysse, 33-34, 35, 36, 38, 57, 140.
Grégoire (S.) le Thaumaturge, 103
Grützmacher (G.), 164 n. 2, 165 n. 3, 172 n. 2.
Guerrier (L.), 62.

Habacuc, citations : III, 3 : 64 n. 6.
Hahn (A.), 76 n. 5.
Halloix (P), 21 n. 2.
Harnack (A.), 4 n. 1, 7, 13 n. 1, 56, 136 n. 5, 203 n. 4.
Hartel, 129 n. 6.
Hautsch (E.), 45 n. 1, 109 n. 1.
Hébreu, maître d'Origène, 6, 64 n. 9.
Hébreux (Épître aux), citations : I, 3 : 73 n. 3 ; VIII, 5 : 125 ; XII, 6, 43, 118 ; commentaire d'Origène, 94 n. 4.
Hefele (C. J.), 75 n. 1, 76 n. 5.
Hénade, 78, 80, 84, 85, 122.
Heraclas, 8.
Heraclius, ami de Rufin, 104.
Hilaire, (S.), 162.
Hippolyte (S.), 5.
Hoberg (G.), 166 n. 2.
Holl (K.), 89 n. 1, 170 n. 1.
Homère, 159.
ὁμοούσιος, 93, 94.
Horace, 162.
ὁρμή, ὁρμητικός, 114, 123.
Huet (D.), 20 n. 1, 28, 30 n. 1, 84 n. 1, 137, 148.
ὕλη, 123.
Humilité (formules d'), chez Origène, 44.
Hypatius d'Éphèse, 52.
ὑπόστασις, 123.

Inspiration de l'Écriture, 40, 112.
Interpolations hérétiques, 23, 25, 92-95.
Interpretandi (De optimo genere), 162-163.
Irénée (S.), 62.
Isaïe, 59 ; citations : VI, 3 : 6, 64, 137 ; VII, 13 : 39 ; homélies d'Origène sur Isaïe, 160, 169 n.
Isochristes, 52, 75.
Iahveh, 64.

Jean (S.), citations : XIV, 28 : 150 ; commentaire d'Origène, 3, 9.
Jean (S.), Chrysostome, 55, 59
Jean de Jérusalem, 92, 154 n. 2, 162 ; lettre d'Épiphane à Jean, 162, 166, 172.
Jérémie, homélies d'Origène, 158, 160-161.
Jérôme (S.), 6 n. 3 ; lettre 84, 14 ; lettre 33, 15 ; 16, 17, 18, 20 ; opinions sur l'auteur de l'Apologie, 22-23 ; 24, 26, 27, 28, 29, 33, 34, 35, 41, 43, 47, 60 n. 1, 61 n. 5, 66 n. 2, 67 n. 1, 70 n. 3, 84 n. 2, 85, 89, 90, 93 n. 2, 94 n. 2, 95, 97, 98, 99, 100, 102 n. 1, 108, 111, 112, 116 n. 1, 124 n. 1, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146 n. 2, 148, 149, 150, 152, 153, 154 ; reçoit la lettre 83, 155-156; y répond, et traduit le *De principiis*, 157 ; ses traductions,

158-162 ; le *De optimo genere*, 162-163 ; traductions bibliques, 163-167 ; traductions de Théophile, 167-168 ; lettre 84, 169 ; lettre 85, 170 ; lettre 124, 171-174 ; lettre 127, 174-175 ; 176 ; restes de la traduction du *De principiis*, 177-181 ; Jérôme et la Philocalie, 181-185 ; Jérôme et les fragments de Justinien, 185-188 ; Jérôme et Rufin, 189-202 ; 206, 207.
Job, citations : XL, 20 : 121 ; préface de la traduction, 163.
Judith, préface de la traduction, 164, 166.
Jülicher (A.), 50 n., 89 n. 1.
Justin (S.), 30 n. 3, 190.
Justinien, 16 n. 4, 26, 27, 32 n. 4, 33, 47, 48 ; attitude à l'égard d'Origène, 49-52 ; lettre à Menas, 52-74 ; lettre au saint concile, 75-85 ; 94 n. 2, 112, 136, 137, 138 n. 3 et 7, 139, 140 n. 1, 141, 143, 146, 147, 148, 149, 150, 153, 178, 181 ; comparaison avec saint Jérôme, 185-188, 198, 204, 206.

καταβολή, 122.
Kattenbusch (F.), 7, 9 n. 1, 116 n. 2.
Kérygme, 42, 113.
Kimmel (E.J.), 103 n. 4.
Klostermann (E.), 6 n. 4, 31 n. 1, 125, 161, 188.
Koetschau (P.), 5 n. 1, 6 n. 4, 7, 9 n. 1 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 37-38 n. 1, 40 n. 2, 41 n. 1, 42, 43 n 2 et 3, 44, 45 n., 46, 50, 52, 56 n., 57 n. 1, 60, 61, 62, 64, 65 n. 1, 66 n. 1, 67 n., 69, 71, 72, 73 n. 1, 75 76, 78, 79 n. 2, 80, 83 n. 2, 85, 94, 106, 107 n. 1, 108, 110, 115, 116 n. 3, 117, 125, 131, 136 n. 1, 4 et 9, 137, 138 n. 2 et 4, 139 n. 1, 140, 141 143, 144 n. 4, 146, 147 n. 3, 148, 179, 180, 183, 191, 193, 194, 196, 197, 205.
κόσμος, 122.

Labriolle (P. de), 90 n. 4, 96 n. 1, 119 n. 1, 165 n. 2.
Lactance, 121 n. 1.
Lambeck (P.), 50 n. 1, 78 n. 1.
Lamentations, commentaires d'Origène sur les, 3, 5.
Lebreton (J.), 13 n. 1.
Léonce de Byzance, 140, 205.
Lévitique, homélies d'Origène sur le, 13 n. 1.
Liberatus, 52, 53 n. 1.
Liberté, d'après Origène, 43, 90, 92, 121, 182.
Lietzmann (H.), 128 n. 1-4, 129 n. 1-5, 130 n. 1.
Liturgique (style), 115, 128-130.
Loofs (F.), 36 n. 1.
Luc (S.), citations : XIII, 26 : 43 ; XVI, 19 : 59 ; homélies d'Origène, 158, 160 n. 2.
Lucullanus (codex), 40, 45.

Macaire, 90-91, 92, 96, 99, 100, 175, 207.
Macrin, 5.
Marischéens, 51.
Manuscrits volés, 172-173.
Marc (S.), citations : XIII, 9 : 43.
Marcel d'Ancyre, 8, 30, 148, 205.
Marcella, 154, 175.
Marcion, 18.
Mathématiciens, 91.
Matthieu (S.), 59, citations : V, 4 : 123-124, 125 ; V, 22 : 44 ; V, 28 : 39, 42 ; V, 45 : 108 ; VII, 22 : 43, 109 ; X, 18 : 43, 109 ; XI, 27 : 150 ; XXIV, 14 : 43, 109 ; commentaires d'Origène, 122 n. 2.
Maxime (S.), le Confesseur, 17 n. 2, 81, 82, 139 n. 1, 205.
Menas, 49, 51, 52, 53, 54, 60, 63, 69, 71, 74, 75, 76, 80, 81, 94, 112 n. 2, 140, 144, 145, 178, 185, 204.
Merlin, 131 n. 1.
Métempsychose, reprochée à Origène, 26-27, 195.
Methodius (S.) d'Olympe, 54, 55,56, 59.
Minucius Félix, 91.
Mommsen (Th.), 103 n. 3 et 5, 118 n. 1.
μονάς, 122.
Monde (fin du), 66 n. 2, 138, 139, 195.
Morin (G.), 168 n. 4.

Nestorius, 69.
Nicetas de Remesiana, 91.
Nombres, homélies d'Origène sur les, 200.
Nonnos, 52.
Noris, 90 n. 3.

Oceanus, 14, 154 ; lettre 83 à saint Jérôme, 155 ; réponse de Jérôme, 156, 169-170 ; 171, 173, 175.
Origène écrit le *De principiis*, 3-9 ; s'y adresse aux savants, 9-13 ; écrit à Fabien, 14 ; à ses amis d'Alexandrie, 15-20 ; apologies pour Origène, 20-30 ; cité et critiqué au IVe siècle, 30-35 ; la Philocalie d'Origène, 36-48 ; Justinien et Origène, 49-86 ; contradictions reprochées à Origène, 92-95 ;

traduction de Rufin, 106-153 ; traduction de saint Jérôme, 157, 158 ; 177-202.
Origénisme au VI^e siècle, 51, 53, 63, 68-69, 74, 77-79, 84-85.
Origine des âmes, 56, 80, 139-140, 143, 196.
Osée, citations : III, 4, 109-110.

Palladius, 91.
Pammachius, 14, 154 ; lettre 83 à saint Jérôme, 155, 162 ; réponse de Jérôme, 156, 169-170, 171, 172 173, 174, 175, 177, 206.
Pamphile, 14 n. 3, 20 ; écrit l'apologie pour Origène, 21-23, 24, 25, 30, 35 ; traduction de Rufin, 90-92 ; 93, 94 n. 4, 96, 97, 98, 106, 134, 158, 190, 199, 205 n. 1.
Pancrace, 75.
παράκλησις, 122.
Paul d'Alexandrie, 52.
Paul de Samosate, 21, 70.
Paula (Ste), 15.
Paulin (S.) de Nole, 91, 170, 171.
Paulinien, 89.
Pélage 52, 53.
Père (Dieu le), plus grand que le Fils, 26, 65, 185, 193 ; invisible au Fils, 29, 30, 31, 64-65, 135, 150, 187, 193.
φανταστική, 123.
Pharaon, 170.
Philippiens (Épître aux), citations ; I 23 : 125.
Philocalie, 35 ; date et caractères, 36-41 ; fragments du *De principiis*, 41-48 ; 71, 109-110 ; comparaison avec la traduction de Rufin, 111-118 ; 119, 123, 133, 147 ; comparaison avec la traduction de saint Jérôme, 181-185 ; 199, 204, 206.
Philon, 123 n. 1.
Photius, 15 n. 1, 21 ; analyse une apologie anonyme, 25-30 ; 35, 40 n. 4, 91 n. 11, 180, 190 n. 5, 203.
Pierre (S.) d'Alexandrie, 56.
Pierre d'Antioche 69.
Pierre d'Apamée, 69.
Pierre de Jérusalem, 52, 53.
Pierre Monge, 69.
Pistis Sophia, 62.
Platon, 8, 30, 52, 78, 79, 80, 85, 165.
Plaute, 162.
Plotin, 78, 79, 85.
Porphyre, 11.
Praedestinatus, 96 n. 1.
Prat (F.), 5 n. 1, 7, 8 n. 2, 9 n. 1 et 3, 11 n. 2, 22 n. 3, 26, 27, 32 n. 2, 50, 66 n. 2, 72, 73, 192 n. 6.
Préexistence des âmes, 32, 61, 70, 80, 182.
Préfaces de Rufin, 99-102.
Preuschen (E.), 4 n. 1, 7, 22 n. 1.
Prisçillien, 128 n. 5, 129.
Principe, sens de ce mot, 9.
Principia, 175 n. 1.
Principiis (De), date, 3-9 ; destinataires, 9-13 ; fragments cités dans l'apologie de Pamphile, 23-25, 106-111 ; fragments dans la Philocalie, 41-48, 111-118, 181-185 ; fragments dans la lettre à Menas, 59-74, 134-151, 185-188 ; la traduction de Rufin, 99-153 ; la traduction de saint Jérôme, 177-202.
Protochristes, 52.
Proverbes (livre des) citations : VIII, 22 : 73 n. 5 ; préface de saint Jérôme à la traduction, 166.
Psaumes, citations : II, 167 n. 4 ; V, 5 : 164, n. 4 ; XIV, 1 : 164 n. 3, LXXI 7-8, 39 ; LXXX, 14-15 : 115 ; LXXXV, 13 : 46 ; CXIV, 7 : 146, commentaire d'Origène sur les Psaumes, 3-4, 9.
ψυχή, 32, 123, 145.
Pythagore, 52, 78, 79, 80, 85, 195.

Ramsbotham (H.), 104 n. 4.
Redepenning (E. R.), 9 n. 3.
Regula pietatis, chez Rufin, 116.
Résurrection, doctrine d'Origène sur la, 10, 27, 147, 192 ; traité d'Origène relatif à la Résurrection, 3-5.
Robinson (J. A.), 37 n. 5, 40, 41, 42, 43 n. 2, 45 n. 2, 46, 117.
Romains (Épître aux), citations : II, 4-5 : 124 ; VIII, 35 : 43, 118 ; IX, 18 : 116 ; commentaire d'Origène, 6 n. 4, 17, traduit par Rufin, 103-104.
Rufin d'Aquilée, 10 n., 14, 15, 16, 17, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 57 n. 1, 60, 61, 62, 65 n. 1, 69, 70, 71, 72, 73, 83 n. 2, 84 ; quitte la Palestine, 89 ; traduit l'apologie, 90 ; compose le *De adulteratione* 92-96, 97, 98 ; traduit le *De principiis*, 99-102 ; méthodes de traduction, 102 105 ; 106, 108, 110 ; Rufin et la Philocalie, 111-118 ; procédés littéraires, 118-132 ; Rufin et l'origénisme, 133-153 ; 154, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 167 n. 3, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186 ; comparé à saint Jérôme, 189-202 ; 203, 205, 206, 207.
Rufin de Palestine, 28.

Sabas, 53.
Sabellianisme, 25.
Sabellius, 69.
Sacramentairegr égorien, 128 n. 1-4, 129 n. 1-5, 130 n. 1.
Sagesse (livre de la) citations : VII, 25 ; 121.
Saint Esprit, voir Esprit Saint.
Salomon (livres de), 166-167.
Schepps, 128 n. 5, 129 n. 7.
Schermann (Th.), 54, 57 n. 2 et 3, 58 n. 2, 59 n. 1.
Schidae, 154 n. 1.
Schmidt, (C.), 62.
Schnitzer (K. F.), 7, 47 n. 2, 137, 138 n. 4, 180, 194, 195, 196.
Scholies, de Didyme, 34-35, 135.
Schubert (H. von), 96 n. 1.
Schwartz (E.), 3 n. 2.
Secundinianus, 91.
Semler, 67 n. 2.
Sérapion, 31.
Sévère d'Antioche, 69.
Simon le Mage, 62.
Simples croyants, 10-11.
Sirice, 175.
Socrate, historien, 34, 82.
Songe, de Macaire, 90 ; de saint Jérôme, 90, 167 n. 3.
Sophronius de Césarée, 53.
σφαῖρα, 122.
Sphéricité des corps glorieux, 60-61, 77.
Stéphane Bar-Sudaili, 80.
Stoïciennes (formules), 113, 121.
Stromates d'Origène, 3.
Sunnia, 164.
Swete (H. B.), 6 n. 3, 121 n. 2.

Tachygraphes, 6, 18, 163.
Térence, 162.
Théodore de Césarée, 53.
Théodore de Scythopolis, 28 ; son libellus, 74-75, 78, 84.
Théodore de Tyane, 36, 37.
Théodoret, source de Justinien, 79, 85, 149.
Théodose d'Alexandrie 69.
Théognoste, 31.
Théophile d'Alexandrie, 26, 28, 29, 32, 57, 59, 62 n. 10, 67 n., 82, 94, n. 6, 136 n. 5, 140, 149 ; ses lettres traduites par Jérôme, 167-168, 18 traduites par Jérôme, 167-168, 187 n. 1, 191, 192.
Timothée Allure, 69.
Tisserant (E.), 62 n. 7.
Titres des fragments cités par Justinien, 63-68.
Tixeront (J.), 7, 66 n. 2.
Tobie, préface de saint Jérôme, 166.
Tradition, 9, 11, 17.
Traductions de l'Apologie, 92 ; du *De principiis*, 99, méthodes de Rufin, 102-105 ; 112-123 ;théories de saint Jérôme sur les traductions 152-168.
Trinité, voir Père, Fils, Esprit Saint.

Valentin, 21.
Vallarsi, 165 n. 3, 169, n.
Venetus 47 *(codex)*, 38-40.
Vigilance, 111, 175.
Vigile, 49, 53.
Vincent, ami de saint Jérôme, 158.
Virgile, 126-128, 132.
Virgiliennes (réminiscences), 43, 44, 114.
Vulgate, 165-166.

Wütz (F.), 6 n. 3.

Zeiller (J.), 164 n. 2.
Zöckler (O.), 166 n. 2.
Zöile, 52, 53.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS v
ABRÉVIATIONS VIII
BIBLIOGRAPHIE IX

LIVRE I

LE TEXTE GREC DU DE PRINCIPIIS

CHAPITRE I

DATE ET CARACTÈRES DU DE PRINCIPIIS

I. Date du *De principiis*. — II. Caractères généraux de l'œuvre. Les lecteurs à qui elle est destinée 3

CHAPITRE II

LE TEXTE DU DE PRINCIPIIS AUX IIIe ET IVe SIÈCLES

I. La lettre d'Origène à ses amis d'Alexandrie. — II. L'Apologie de Pamphile. — III. L'Apologie anonyme citée par Photius. — IV. Autres écrivains du IVe siècle : Marcel d'Ancyre, saint Athanase, saint Épiphane, saint Grégoire de Nysse, Didyme l'Aveugle . . . 14

CHAPITRE III

LA PHILOCALIE

I. Date et caractères de la Philocalie. — II. La Philocalie et le texte du *De principiis*. Omissions et arrangements 36

CHAPITRE IV

JUSTINIEN ET LE DE PRINCIPIIS

Justinien et Origène. — I. La lettre à Menas. Son occasion. Le florilège orthodoxe et le florilège origéniste. Les fragments cités du *De principiis*. — II. La lettre au saint Concile. Sa valeur 49

LIVRE II

LES VERSIONS LATINES DU DE PRINCIPIIS

CHAPITRE I

La traduction latine de Rufin

I. Le retour de Rufin en Occident. La traduction du premier livre de l'Apologie. Le *De adulteratione* et la thèse des interpolations hérétiques. — II. La traduction du *De principiis*. La méthode de Rufin. Sa légitimité et sa valeur 89

CHAPITRE II

Examen de la traduction de Rufin

I. La traduction de l'Apologie a-t-elle été remployée dans la traduction du *De principiis* ? — II. La version de Rufin et la Philocalie. — III. Les procédés de Rufin : remarques générales ; les termes techniques. — IV. Les traductions multiples. V. Réminiscences littéraires : Virgile. Le style liturgique 106

CHAPITRE III

La traduction de Rufin et les doctrines origénistes

I. Attitude de Rufin vis-à-vis des passages suspects d'hérésie. — II. Examen des textes comparés aux fragments de Justinien. — III. Conclusions 133

CHAPITRE IV

La traduction de saint Jérôme

I. La lettre de Pammachius et d'Oceanus. Réponse de saint Jérôme. — II. Les principes de traduction de saint Jérôme : le *De optimo genere interpretandi*. Les traductions de la Bible. — III. La traduction du *De principiis*. Témoignages de saint Jérôme et de Rufin 154

CHAPITRE V

La lettre a Avitus et les fragments de la traduction hiéronymienne

I. Date et occasion de la lettre à Avitus. Les citations du *De principiis*. — II. La traduction de saint Jérôme comparée à la Philocalie et au florilège à Menas. — III. Les citations de Jérôme et les lacunes de Rufin. — IV. La version de saint Jérôme rapprochée de celle de Rufin 177

Conclusions 203
Table des Citations du de principiis 209
Table alphabétique des noms et des matières principales . . . 211
Table des matières 217

ST. DEINIOL'S HAWARDEN

IMPRIMÉ PAR DESCLÉE, DE BROUWER & Cie
41, RUE DU METZ, LILLE. (Fait en France). — 1.837